This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

PRESENTED TO
THE LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
By Prof. Richard Hudson
May 10 1892

3 1 2 4. 2
BR
4
.T42

Theologische Zeitschrift.

39696

Herausgegeben

von

Dr. Fr. Schleiermacher,

Dr. W. M. L. de Wette,

und

Dr. Friedr. Lücke.

Drittes Heft.

Berlin 1822,
gedruckt und verlegt
bei Georg Reimer.

Inhalt.

I. Ueber die symbolisch-typische Lehrart des Briefes an die Hebräer; in Beziehung auf Herrn Dr. Schulz'ens Bearbeitung desselben. Von Dr. W. M. L. de Wette. S. 1—51.

II. Ueber den Menschenmörder von Anfang. Joh. 8, 44. Von Dr. K. Im. Nitzsch, ordentl. Prof. der Theologie u. Universitätsprediger in Bonn. S. 52—73.

III. Ueber das Verhältnifs des christlichen Glaubens zum philosophischen Erkennen. Von Dr. Friedrich Christian Sibbern, Prof. der Philos. an der Universität zu Kopenhagen. S. 74—120.

IV. Ueber den richtigen Begriff und Gebrauch der exegetischen Tradition in der Evangelischen Kirche. Ein Beitrag zur theologischen Hermeneutik und deren Geschichte. Von Dr. Friedr. Lücke. S. 121—170.

V. Ueber Verfasser und Zweck des Buches Daniel; Revision der in neuerer Zeit darüber geführten Untersuchungen. Von Lic. Friedr. Bleek, Privatdocenten an der Universität zu Berlin. S. 171—294.

VI. Ueber den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität. Von Dr. Friedr. Schleiermacher. S. 295—408.

Ueber die symbolisch-typische Lehrart des Briefes an die Hebräer;

in Beziehung auf Herrn Dr. Schulz'ens Bearbeitung desselben.

Wie wichtig das richtige Verständnifs dieses Briefes für unsere Glaubenslehre sey, erhellet aus dem Einflusse, den derselbe auf die Sprache und den Inhalt des hergebrachten theologischen Systems gehabt hat. Namentlich ruht der ganze Artikel vom priesterlichen Amt Christi auf diesem Briefe, und die Vergleichung des Versöhnungstodes Christi mit den alttestamentlichen Sühnopfern hat in demselben ihre Fundgrube. Diese dogmatische Benutzung aber ist, wie mir scheint, niemals von einer lebendigen und wahrhaft geistigen Auslegung ausgegangen, und es ist manches Unverdaute in das System aufgenommen worden. Die Neueren unserer Zeit fanden an den dogmatischen Vorstellungen des Briefes nicht ohne Grund Anstofs, und sträubten sich gegen die buchstäbliche Wahrheit derselben. Sie wufsten keine andere Auskunft,

als ihnen, mit Annahme einer Anbequemung, die Bedeutung für unsere Zeit und Denkart abzusprechen, und sie für leere Hüllen zu erklären. Und für diese ihre Ansicht sprach der Umstand, dafs gerade die härtesten und anstöfsigsten derselben diesem Briefe beinahe ausschliefslich eigen sind und sonst nicht vorkommen. Vergebens arbeitete dieser Auslegungsart Storr entgegen, der sich die peinliche Mühe gab, die Lehre des Briefs in vollkommenen Einklang mit der Lehre der übrigen Apostel zu bringen. Aber sein oft willkührliches Verfahren konnte schwerlich zu einer wahren Ueberzeugung führen, und sein so fleifsig gearbeitetes Buch hat im Ganzen wenig Einfluss ausgeübt. Ich selbst neigte mich eine Zeitlang zu jener falschen Anbequemungslehre hin; wenigstens konnte ich nicht umhin zu bekennen, dafs der Verfasser des Hebräerbriefs in Benutzung mancher alttestamentlichen Stelle und manches Bildes willkührlich verfahren sey, und damit keine unabhängige, allgemeingültige Wahrheit habe aufstellen wollen. Je öfter ich aber den Brief las und erklärte, und je weiter ich mich überhaupt in der Auslegung ausbildete, desto mehr sah ich ein, dafs die Lehrart des Briefstellers zwar allegorisch und symbolisch, aber keinesweges willkührlich und gehaltlos, und auch für uns noch von wahrhafter, lebendiger Bedeutung sey; und ich nahm mir vor, über diesen Brief meinen ersten Versuch im Fache der neut. Exegese zu liefern, in welchem ich einen von dem bei uns gewöhnlichen verschiedenen Weg der Auslegung einschlagen wollte. Ehe ich an die Ausführung kam, erschien die schätzbare Arbeit

des Herrn Dr. Schulz über den Brief an die Hebräer, welche meine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nahm, und mich bei einer neuen Lesung des Briefes anziehend und lehrreich beschäftigte. Ich fühlte grofsen Trieb, dieses Werk in einem kritischen Blatte anzuzeigen, und dabei meine eigenen Ansichten darzulegen; aber andere unabweisliche Arbeiten nöthigten mich, diese Arbeit einem Freunde zu überlassen, welcher sie ganz in meinem Sinne vollbracht hat. Nur blieb mir immer noch übrig, mich über die dogmatische Auslegung des Briefes, wie sie Herr Dr. Schulz geübt hat, und wie ich glaube, dafs sie geübt werden soll, zu erklären, welches ich jetzt thun will. Ungemein anziehend war für mich die Art, mit welcher dieser treffliche Schriftausleger den dogmatischen Gehalt des Briefes behandelt hat; aber meine ganze Beistimmung konnte sie nicht erhalten.

Das Eigenthümliche in der Auslegung des Hrn. Dr. Schulz ist, dafs er die Lehre des Briefes nicht im bildlichen, sondern im eigentlichen Sinne nimmt. „Christus erscheint als Hoherprie„ster des Volkes Gottes; nicht bildlich, so wenig „als seine Aufopferung blofs figürlich zu nehmen „ist, sondern als wirklicher Hoherpriester; obwohl „auch höher und gröfser in mehreren Hinsichten „als die gewöhnlichen irdischen Hohenpriester der „Juden. Dieses wurde er, zu solcher Würde „gelangte er mittelst seines Gehorsams, nach „Leiden, Versuchung und Tod u. s. w.“ (S. 83.) So wie aber unser Ausleger überhaupt nicht geneigt scheint, dergleichen für rein christliche Lehre zu halten, so glaubte er auch noch andere Gründe

zu finden, welche ihn zu der Annahme berechtigten, dafs der Verfasser des Briefs in einer ganz eigenen jüdischen Ansicht vom Christenthum befangen sey. „Gleich im Anfange erscheint derselbe „als in Mitte des Judenthums gestellt, und, wie„wohl ein Christ, mag er doch, wo es den Haupt„punkt gilt, von keiner Stelle ganz aus dem alten „Kreise heraustreten. Jüdisch klingt der ganze „Inhalt des Schreibens; jüdisch ist seine Tendenz „und christliche Ansicht; nur jüdisch gestimmte „Christen kann dessen Urheber als seine Leser vor„ausgesetzt haben. Weit entfernt, die alten For„men als durch die Erscheinung des Christenthums „zerbrochen, aufgehoben, vernichtet zu betrach„ten, will er ihnen vielmehr eine Art fortgehender „Geltung, ja ewiger Dauer beimessen. Beide, die „alte und neue Stiftung, bestehen ihm mit und in „einander; die christliche ist eben nur wie die jü„dische. Darin hauptsächlich scheint er den Unter„schied beider zu setzen, dafs das Christenthum „eine gröfsere, gewissere Verheifsung und herr„lichere Aussicht hinsichtlich auf das zukünftige „Leben gewähre, als die frühere Religionseinrich„tung; ferner, dafs nunmehr die oberpriesterliche „Würde vom Levitenstamme übertragen worden „sey auf Christus, als den gröfseren, nach des Mel„chisedeks Art und Ordnung zu dieser Würde ge„kommenen, immerdar bleibenden Hohenpriester im „wahren himmlischen Heiligthum. Damit aber war „das mosaische Priesterthum noch nicht verworfen, „sondern fortgesetzt und durch innige Verknüpfung „des diesseitigen und jenseitigen gewissermafsen, „wenigstens der Idee nach, hinübergeführt über

„das vergängliche Leben zu seiner Vollendung in „dem höheren Priester- und Heiligthum. Ja in der „That scheint es, als ob dieser Briefsteller von dem „Christenthume, als einem besondern Institut auf „der Erde, in der Art des frühern jüdischen und „in dessen Gegensatz, überall nichts wissen wolle. „Blofs stellt er einander gegenüber das gemeinjü„dische Wesen auf Erden, und den bleibenden „höheren Judaismus der bevorstehenden neuen „Weltordnung, des Himmels, wozu der Messias „verhelfe.“ (S. 74. f.) Diese Auffassung des Christenthums nun scheint Herrn Dr. Schulz wesentlich verschieden von der Paulinischen Ansicht zu seyn, nach welcher das Judenthum als aufgehoben zu betrachten sey, und diese Verschiedenheit dient ihm zu einem der vorzüglichsten Beweisgründe gegen die Abfassung des Briefs durch den Apostel Paulus.

Hierin kann ich aber mit unserm Ausleger nicht übereinstimmen, und ich halte die christliche Ansicht des Briefstellers in der Hauptsache für dieselbe, welche auch der Apostel Paulus hat. Der Grundsatz, von welchem Herr Dr. Schulz ausgeht, dafs das Christenthum ein besonderes Institut auf der Erde in der Art des frühern jüdischen und in dessen Gegensatz sey, scheint mir nicht ganz richtig, wenigstens nicht bestimmt genug ausgedrückt zu seyn. Hat man die christliche Kirche im Auge, wie sie schon in den Paulinischen Briefen, noch mehr aber in der spätern Zeit erscheint: so ist sie freilich ein Institut, das neben dem Judenthum und im Gegensatz mit demselben stand. Aber das war nicht ihr ursprüngliches Verhältnifs. Man

muſs in dieser Hinsicht zwischen dem alten, ächten Mosaismus und dem Pharisäismus oder Judenthum unterscheiden. Als Christus auftrat, war der Pharisäismus zwar schon vorherrschend, aber es war möglich, daſs er wieder unterdrückt, und der Mosaismus nicht bloſs hergestellt, sondern verjüngt und vergeistigt werden konnte. Nur gegen den Pharisäismus trat der Messias in Gegensatz, nicht gegen den Mosaismus; das Gesetz wollte er nicht aufheben, vielmehr vervollkommnen; aber den Satzungsgeist wollte er vernichten. Das Gottesreich, welches Mose in zeitlicher und weltlicher Beschränkung dargestellt, wollte Christus in rein menschlicher geistiger Gestalt darstellen, und er selbst trat auf als der Gottessohn, der sichtbare Mittler, der Fürst des verjüngten Volkes Gottes, diese Würde behauptend durch die sittlich geistige Vollkommenheit seiner Person. Christus beobachtete alle Gebräuche des mosaischen Cultus, obschon nicht ängstlich und kleinlich, wie die Pharisäer. So auch seine Freunde und Bekenner, und damals bestand noch kein Bruch zwischen seiner Gemeine und dem mosaischen Gemeinwesen. Sie war der Anfang des verjüngten und erneuerten Gottesreiches der Hebräer, eine Gemeinschaft, die sich aus der verderbten und zerrütteten Volksgemeine herausgeschieden hatte, aber dem ächten alten Stamme derselben angehörte. Damals war der Christ nichts weiter als ein der neu aufgegangenen vaterländischen Hoffnung anhängender Jude. Nachdem die jüdischen Machthaber das Gesetz dahin gemiſsbraucht, daſs sie um desselben willen und durch dasselbe Christum hinrichteten, geschah der Anfang

des Bruches zwischen der christlichen Kirche und dem Judenthume; er erweiterte sich als nach seinem Tode die Apostel und übrigen Christen verfolgt und zerstreut wurden, und sie das von den Juden verschmähte Heil den Heiden brachten. Nun bestand die Gemeine nicht mehr blofs aus Juden und Proselyten, sondern auch aus Heiden, und es drängte sich die Frage auf, ob die Beschneidung und die Beobachtung des übrigen Ritualgesetzes für die Bekenner Jesu nothwendig sey. Es hatte sich bisher von selbst verstanden, dafs die Christen, welche geborne Juden waren, das väterliche Gesetz fortwährend beobachteten, wie es ja selbst der Apostel Paulus that. Warum sollten sie dies nicht? Das Christenthum war ohne Cultus, es war nichts als Glaube und Gesinnung; diese aber liefsen sich wohl mit Beobachtung des Cultus vereinigen. Selbst die Sühnopfer konnte ein Christ darbringen, als bürgerlich kirchliche Strafe, und dabei doch an den Versöhnungstod Christi glauben. Sobald man aber diese Gebräuche für nothwendig hielt, und auch denen aufdringen wollte, für die sie nicht die Bedeutung hergebrachter volklicher Sitten hatten, liefs sich der christliche Glaube nicht damit vereinigen. Paulus sprach die Heidenchristen von der Verpflichtung, das Gesetz zu halten, los, und nachdem er damit gesiegt hatte und ohnehin der jüdische Staat und Cultus unterging, so kam es auch dafs die gebornen Juden sich nach und nach vom Gesetz losmachten. Weil nun aber der Glaube des Bekenntnisses und die Andacht der Uebung betraf, so bildete sich nach und nach ein christlicher Cultus, dessen Anfänge schon in die Zeit der Apostel

fallen. Erst dann war die christliche Kirche etwas dem jüdischen Institut ähnliches und mit ihm in Gegensatz stehendes geworden. Aber selbst in dieser Stellung war und blieb sie die verjüngte und verklärte mosaische Theokratie, der Oelbaum, von welchem viele ächte Zweige ausgebrochen, und neue unächte darauf gepfropft waren; und die christliche Gemeine war das wahre ächte Volk Gottes, der wahre Saame Abrahams, dem die Verheifsungen zu Theil geworden. Man mufs mitten im Judenthum stehen, um den Geist des Urchristenthums zu fassen, und mit den Aposteln denken zu können. Ja, müssen wir selbst nicht noch mitten im Judenthum stehen, um wahre rechtgläubige Christen zu seyn, und das Christenthum in seiner geschichtlichen Entwickelung zu fassen? Das A. T. ist für uns kanonisch, der eine Theil der göttlichen Offenbarungen: was heifst das anders, als dafs das Christenthum auf dem Judenthume als auf seiner Grundlage ruht?

Es fliefst aus dem Gesagten von selbst, dafs es nicht der ersten urchristlichen Ansicht gemäfs sey zu sagen, durch die Erscheinung des Christenthums seyen die alten Formen zerbrochen, aufgehoben, vernichtet, wie unser Ausleger sagt. Sie waren es kaum nach der Ansicht der Paulinischen Christen, bei denen, durch ihre Mischung mit den Heiden und durch die Uebertreibung pharisäisch gesinnter Lehrer, welche dem jüdischen Gesetz ewige Geltung beimessen wollten, der an sich nicht nothwendige Bruch zum Vorschein gekommen war. Aber nach der strengsten Paulinischen Lehre waren die alten Formen nur dann als zerbrochen zu be-

trachten, wenn man sie für wesentlich hielt, und damit die Freiheit unterdrücken wollte. Dürften wir behaupten, dafs der Apostel Paulus Judenchristen, welche bei aller Lebendigkeit und Freiheit des Glaubens ihr väterliches Gesetz zu beobachten fortführen, dieses schlechthin verboten haben würde? Gewifs nicht! Ueberall streitet er nur gegen jüdische Verstocktheit und Anmafslichkeit. In solchen Gegenden, bei solchen Gemeinen, wo Judenchristen und Heidenchristen nicht vermischt lebten, und wohin nicht pharisäische Zeloten gedrungen waren, lebte man in der alten Unschuld und hielt noch am mosaischen Gesetz. Ein Lehrer, wie der Verfasser des Hebräerbriefs, welcher Lauheit und Schlaffheit unter solchen Judenchristen bemerkte, würde ganz Unrecht gehabt haben, wenn er sie dadurch hätte aufregen wollen, dafs er ihnen das Aufgeben der alten väterlichen Gebräuche zur Pflicht machte. Es gab hier nur einen Weg, den nämlich, zu zeigen, dafs das Christenthum die Erfüllung und Vollendung des Mosaismus und über diesen unendlich erhaben sey. Und diesen Weg hat unser Briefsteller einschlagen. Um seinen Ideengang richtig zu fassen, mufs man von dem Grundsatz ausgehen, dafs die mosaische und christliche Theokratie in der Hauptsache eins sind, dafs nämlich beide auf einem Bunde Gottes mit den Menschen beruhen, den Frieden und die Gemeinschaft der Menschen mit Gott herstellen sollen, und dafs die eine der Keim und das Vorbild der andern ist; man mufs sich auf den Standpunkt stellen, von welchem aus die Geschichte der Offenbarungen Gottes an die Menschen als eine stätige Entwickelung,

und Christus als derjenige erscheint, welcher alles, was die frühern Mittler zwischen Gott und Menschen, Gesetzgeber, Propheten, Priester, gewesen, nicht nur in sich vereinigt, sondern auch vollendet und verklärt hat. Und zwar hat er diese Vollendung und Verklärung dadurch vollbracht, dafs er alle Vermittelung zur Vereinigung und Versöhnung der Menschen mit Gott nicht aufser sich, in Satzungen und Symbolen, sondern in sich, in seiner von Gott durchdrungenen reinen heiligen Menschheit dargeboten hat. Das Christenthum hat alles, was früher zwischen Gott und Menschen gestellt war, und was dazu dienen sollte, beide zu versöhnen, aber sie nur eher von einander entfernte, hinweggeräumt, indem es durch den Gottmenschen die wahre innere, nicht blofs äufserlich abgebildete Vereinigung des Menschlichen mit dem Göttlichen, zugleich thatsächlich und doch urbildlich geistig ins Menschenleben einführte, und an die Stelle eines gesetzlichen und ritualen Gottesdienstes den Dienst im Geist und in der Wahrheit setzte.

Halten wir dieses fest im Auge, so wird uns die im Hebräerbriefe durchgeführte Parallele des Judenthums und Christenthums durchaus als ächt historische Ansicht und im Einklang mit der Ansicht des Apostels Paulus erscheinen. Dieses wollen wir in den Hauptpunkten nachzuweisen suchen.

Gleich im Eingange Cap. I, 1 — 3. fafst der Briefsteller das Verhältnifs der alttestamentlichen und christlichen Offenbarung vollkommen richtig auf, indem er die Einheit beider, als einer göttlichen, voraussetzend, sie dadurch unterscheidet,

daß die eine durch Propheten, die andere durch den Sohn gegeben sey. Was will dieser Gegensatz sagen? Prophet ist derjenige, der aus dem göttlichen Geist, von dem er ergriffen ist, göttliche Wahrheit redet, Gottes Willen kund thut, zum Gehorsam gegen Gott auffordert. Der göttliche Geist aber wird nicht sowohl beständig in ihm wohnend, als nur ihn in Momenten ergreifend gedacht; und wenigstens wohnt und wirkt er nicht in ihm in vollem unendlichem Maaß, wie in dem Sohne (Joh. 3, 34.). In diesem wohnt der göttliche Geist ganz, weil er Gottes Sohn, d. h. Gott dem Wesen nach gleich ist, wie ein Sohn dem Vater. Diese Einheit mit Gott aber zeigt sich eben in seinem Wirken. Während die Propheten die göttliche Wahrheit nur gleichsam in Bruchstücken und Abbildern ahnungsweise offenbaren, stellt der Sohn sie ganz hin; jene geben sie in individueller, zeitlicher Beschränkung, dieser in voller reiner Gestalt; jene ordnen Einzelnes, Besonderes der göttlichen Regel unter, die sie selbst nicht klar erfassen, dieser stellt die Regel selbst auf; jene reden nur und lehren oder stiften, dieser handelt selbst; bei jenen ist die Persönlichkeit an sich wenig bedeutend und nur Werkzeug, bei diesem ist die Persönlichkeit Alles, das vollkommene Abbild des göttlichen Urbildes. Hiemit ist aber schon der ganze Charakter und Gegensatz des Judenthums (im weiten Sinne) und des Christenthums ausgesprochen. — Der Sohn ist nicht nur Ebenbild des Vaters, sondern auch der Erbe von Allem, d. h. der Herrscher der ganzen Welt, weil in ihm das Gesetz der Welt offenbar und auf der Erde wirklich geworden, da-

her auch die Seinigen, welche dieses Gesetz frei in ihren Willen aufgenommen haben, an dieser Herrschaft Theil nehmen, und, wie Er, Erbe von Allem sind (Röm. VIII, 17. Gal. IV, 7.). Er ist Weltschöpfer, weil die Schöpfung der sittlichen Welt, die er zu Stande gebracht, nichts ist als die Wiederholung der Schöpfung des ganzen Weltalls, und beide dasselbe Princip der Freiheit haben. So wie der wahre Mensch ein Mikrokosmos ist und die ganze Welt in sich trägt, so ist der Erlöser und zweite Schöpfer der Menschen zugleich Schöpfer der Welt; und er konnte jenes nur werden dadurch, dafs die göttliche Freiheit in ihm wohnte, durch welche die Welt ist und besteht. Er trägt alle Dinge durch das Wort seiner Macht; denn sein Wort, das Wort der Wahrheit und des Lebens, ist das, wodurch alles besteht, das Leben der Menschen und der Gestirne. Er sitzt zur Rechten der göttlichen Majestät in der Höhe; denn er hat die menschliche Natur zu göttlicher Würde und Majestät erhoben, und ist nicht blofs das Haupt der Menschheit, sondern überhaupt der Stellvertreter Gottes in der Welt, der sichtbare, geoffenbarte, werkthätige Gott. Dieses Ebenbild Gottes aber ist erschienen, und die vollendete Offenbarung ans Licht getreten in der letzten Zeit (ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων V. 2., von Sch. nicht richtig übersetzt: zum letzten in dieser Zeit), d. h. in der letzten Entwickelungsperiode der Menschheit, in welcher das Vollendete erschienen, und in welcher die ersten Christen, Vollendung mit Ende verwechselnd, den nahe bevorstehenden Schluſs der

Weltzeit erwarteten. Diese Idee ist allgemein apostolich (vgl. 2. Tim. III, 1. 1. Tim. IV, 1. Matth. XIII, 39.); man thut aber unrecht, wenn man darin nichts als eine eingebildete Zeitrechnung, die wir nicht mehr gelten lassen können, und nicht zugleich eine wahre Geschichtsansicht findet, die noch für uns Bedeutung hat. Man soll hier, wie überall, den Begriff und Ausdruck von der zum Grunde liegenden Idee unterscheiden: und darin besteht die wahre Auslegung, diejenige, die sich über die buchstäbliche erhebt.

So hatte der Briefsteller Christum weit über die Propheten des A. T., worunter auch Mose mit zu verstehen ist, der Propheten Haupt, erhoben. Aber der Freund des Judenthums konnte dagegen einwenden, dafs die Propheten noch nicht die höchsten Mittler der alten Offenbarung seyen, sondern vielmehr die Engel, von denen man glaubte, dafs sie bei der Gesetzgebung auf dem Sinai mit wirksam gewesen, wie diefs aus Gal. III, 20. Apgsch. VII, 53. bekannt ist, und selbst in unserm Briefe Cap. II, 2. angedeutet wird, und durch deren Vermittelung die ferneren Offenbarungen und Befehle Gottes an sein Volk zum Theil wenigstens geschehen seyn sollen. Der Briefsteller geht daher sogleich darauf über, zu zeigen, dafs Christus auch unendlich erhaben über die Engel sey Cap. I, 4—14.

Der Gegensatz zwischen den Engeln und Christo ist nun äufserst treffend darin gesetzt, dafs jene, wie die Propheten, blofse Werkzeuge und Diener, dieser aber der Sohn sey, welchem sie zu huldigen haben; und dafs jenen so wenig die Herrschaft der Welt übergeben worden, wie sie Christo über-

geben worden, dafs sie vielmehr selbst zum Dienste derer bestimmt seyen, welche an der durch Christum vollbrachten Erlösung Theil nehmen. Diese Vergleichung scheint nun, nach den hergebrachten Begriffen von den Engeln, auf den ersten Anblick blofs mythisch-metaphysisch, und für die lebendige Geschichtsansicht unfruchtbar zu seyn; aber näher betrachtet, zeigt sich, dafs der Briefsteller nicht den metaphysischen, sondern den geschichtlichen Standpunkt gefafst hat, da er von der Geschichte der göttlichen Offenbarungen redet. Sehen wir nun von der metaphysischen Bestimmung des Wesens eines Engels ab, und halten uns an dasjenige, was dem Engelglauben zur geschichtlichen Grundlage dient; so ist ein Engel nichts weiter, als die Ahnung der göttlichen Weltregierung in einzelnen Fügungen der Geschichte, ein Durchbruch des göttlichen Lichtes durch die Nacht der Zeitlichkeit. So fruchtbar nun auch die dadurch geschehenen Erweckungen und Mahnungen für die Menschen seyn können, so fehlt doch dabei dasjenige, was am meisten und sichersten bildet, die menschlich geschichtliche Gestaltung und Verknüpfung. Nur dadurch entwickelt sich eine stätige Menschenbildung, dafs die Wahrheit und Güte im menschlichen Verstande und in der menschlichen Persönlichkeit verständlich und anschaulich wird, dafs sich eine gemeinsame Ueberzeugung und Sitte bildet, die sich fortpflanzen läfst. Eine Offenbarung durch Engel, d. h. durch Begebenheiten und Fügungen, wie z. B. durch die Zerstörung Sodoms, läfst nichts bleibendes zurück, weil sie nichts thut, als dafs sie das Gefühl augenblicklich

anregt, aber keine Regel zur Erkenntnifs bringt und kein Beispiel hinstellt. Dasselbe fehlte den Offenbarungen durch Propheten, jedoch nicht in diesem Grade, weil sie doch in der menschlichen Sprache und Sitte Spuren ihrer Wirksamkeit zurückliefsen. Wenn nun der Sohn Gottes die reine heilige Persönlichkeit ist, durch deren Erscheinung der Wille Gottes, die göttliche Wahrheit offenbar und das Reich Gottes auf Erden zur Vollendung gebracht worden: so versteht man warum der Briefsteller die Engel so weit unter ihn stellt, denen, wenigstens in Beziehung auf die Art ihrer Wirksamkeit und Erscheinung, alle Persönlichkeit abgeht; und er ist sogar deswegen gerechtfertigt, dafs er die Engel den durch Christum Erlösten unterordnet, weil diese sich derselben Persönlichkeit, obschon nicht in gleicher Vollendung, erfreuen, als Abbilder des göttlichen Wesens eine selbständige Stelle im Reiche Gottes einnehmen, und selber Zweck sind, während jene nur als Mittel dienen. Denken wir uns freilich die Engel als übernatürliche geistige Wesen, so müssen wir sie auch als Zweck denken, als Glieder der Wesenkette des Reiches Gottes; aber von diesem ihren metaphysischen Verhältnifs ist nun einmal hier die Rede nicht, und überhaupt werden sie in der Bibel fast immer nur vom geschichtlichen Standpunkt aus betrachtet, in sofern sie erscheinen, nicht in sofern sie sind.

Das Verhältnifs Christi zu den Engeln hat der Briefsteller durch Stellen des A. T. erläutert, deren Gebrauch ganz willkührlich und irrig zu seyn scheint, wenn es ausgemacht ist, dafs nach der

grammatischen Erklärung die einen von dem theokratischen Könige der Israeliten (V. 5. 8. f.), die andern von Jehova (V. 6. 10. ff.) zu verstehen sind. Aber der theokratische König und der Messias verhalten sich zu einander wie Abbild und Urbild, und umgekehrt Jehova und der Messias, wie Urbild und Abbild, und was von dem einen gilt, gilt auch von dem andern. Jehova war der unsichtbare König der Theokratie, und dessen Stellvertreter der wirkliche jedesmalige König der Israeliten; zwischen beiden, das Unsichtbare und Sichtbare verknüpfend, steht der Messias, als Mensch und Gott zugleich. Von den gewöhnlichen Königen unterscheidet er sich dadurch, dafs er den Willen Gottes vollkommen verwirklichte, dem sie nur unvollkommen dienten, und die Menschheit vergöttlichte; und von Jehova dadurch, dafs er das göttliche Wirken auf der Erde, das im Verhältnifs Jehovas zu seinem Volke nur in unvollkommenen Vermittelungen erkennbar war, zur vollen Erscheinung brachte, und die Gottheit vermenschlichte. Daher ist es klar, dafs sowohl dasjenige, was im A. T. von den Königen, als Statthaltern Gottes, als dasjenige, was von Jehova, in sofern er der sich offenbarende und vermittelnde Gott ist, ausgesagt wird, vom Messias gilt. Wir befinden uns hier im Gebiet der Symbolik. Der König der Hebräer war symbolischer Stellvertreter Gottes und die Herrschaft Gottes über sein Volk war die symbolisirte Idee. Christus ist das Symbol der sich offenbarenden Gottheit, und steht also über jenem alttestamentlichen Symbol seinem Gehalt nach, und schliefst diesen in sich,

ist

ist aber auch zugleich unendlich erhaben als das vollkommene Symbol oder als das Ebenbild. Es gibt verschiedene Grade von Symbolik, und den höchsten, den der Unabtrennlichkeit des Bildes von der Sache, haben wir im Christenthum. Um die Symbolik des A. T. nicht zu verkennen, mufs man nicht blofs das besondere Begriffsmäfsige und Individuelle in der Geschichte desselben, sondern zugleich das allgemein Ideale ins Auge fassen. Wir haben das letztere fast ganz verkannt, und treiben das erstere mit Einseitigkeit; die Apostel hingegen halten sich fast immer an die Idee. Die Verknüpfung von beidem ist das Wahre; aber soll eins vor dem andern zurückstehen, so ist es immer besser, sich an die Idee zu halten, als an die leeren Begriffe und Individualitäten. Dies sey im Allgemeinen über die Auslegungsart unsers Briefstellers, welche er in der Hauptsache mit allen Aposteln gemein hat, erinnert, um sie von dem Vorwurfe der Willkührlichkeit zu reinigen. Willkührlich und spielend ist diese Auslegungsart, die man gewöhnlich die allegorische zu nennen pflegt, besser aber die symbolische nennen sollte, nur unter den Händen der Kirchenväter geworden, die nicht mehr die wahre höhere geschichtliche Ansicht von der Einheit des A. und N. T., noch auch ein lebendiges Verständnifs der biblischen Symbolik hatten.

Nach einer kurzen Warnung, eine um so viel erhabnere Offenbarung, als die durch die Engel gegebene gewesen, nicht zu verachten Cap. II, 1—4., fährt der Vf. des Briefs weiter fort, seinen Satz, dafs Christus höher sey als die Engel, auszuführen und zu begründen, indem er zugleich zeigt, wo-

Vater, handelt aus eigenem Entschluſs und eigener Macht. Mose diente einer Idee, welche eben sowohl seine Erkenntniſs als seine Kraft überstieg; er folgte einer dunkeln Ahnung, ohne deutlich zu wissen was er wollte, noch es ganz in seiner Gewalt zu haben. Er diente einem Zwecke, der einmal in Zukunft erreicht werden sollte, den er aber selbst nicht erreichte, und der ihm also gewissermaſsen fremd war; gerade so wie ein Diener für den Zweck arbeitet, den er selbst nicht kennt, oder nur theilweise erfüllt. Das „Haus," über welches Mose gesetzt war, ist dasselbe, in welchem Christus als Sohn herrscht: dies ist vollkommen richtig; denn wenn die Israeliten den wahren Gott kannten, so muſs auch ihr Reich Gottes als ein wahres Reich Gottes betrachtet werden, obschon es in unvollkommener Gestalt erschien; war es aber das wahre Reich Gottes, so ist das christliche Reich Gottes damit eins, und Mose und Christus stehen mit einander auf demselben Grund und Boden.

In der Warnung vor Abfall mit Hinweisung auf die Israeliten in der Wüste Cap. III, 7—IV, 15. halte man die Vergleichung der verschiedenen Arten von Ruhe nicht für ein leeres Spiel. Der Friede und die Ruhe, welche die Israeliten in dem gelobten Lande nach vieler Arbeit und Mühe zu finden hofften, und der Friede der ewigen Seligkeit, welche die Christen durch Christum erlangen, verhalten sich wie Aeuſseres und Inneres, wie Fleisch und Geist, wie Symbol und Idee. Das höchste Ziel des frommen Israeliten war ein langes und ruhiges Leben im Lande, das des Christen die ungestörte und ewige Seligkeit des Gemüths. Hierin

zeigt sich zugleich der Gegensatz und die Verwandtschaft beider Religionen. Auch die Sabbathsruhe Gottes nach der Schöpfung ist ein richtiges Bild der Ruhe, die auf die Arbeit und den Kampf folgt. Beides, Arbeit und Ruhe, Verlangen und Befriedigung macht das menschliche Leben aus, und auf das Leben selbst soll eine ewige Ruhe folgen, wie wir hoffen. Faſst man das Leben im Ganzen auf, und sieht das Christenthum als Sache des Lebens an, so wird man an solchen Vergleichungen keinen Anstoſs nehmen.

Wir kommen nun zu der wichtigsten und am meisten ausgeführten Vergleichung des neuen und alten Bundes, nach welcher Christus der wahre und einzige Hohepriester seyn soll. Schon Cap. II, 17. und Cap. III, 1. hat der Verfasser diese Vergleichung angedeutet, und von Cap. IV, 14. an entwickelt er sie stufenweise. Sie beruht darauf, daſs Christus, wie der Hohepriester des A. T., die Sünden des Volkes sühnet (Cap. II, 17.). Bisher war er als Gesandter (ἀπόστολος), d. h. als Verkündiger einer neuen Offenbarung, als Lehrer, betrachtet worden. Aber die Erkenntniſs gibt allein noch nicht die wahre Einheit mit Gott, vielmehr setzt sie den Zwiespalt zwischen unserm schwachen sündhaften Willen und dem Willen Gottes ins Licht, und beunruhigt durch die Furcht vor dem Zorne des strengen Richters. Daher gab Mose nicht bloſs das Gesetz, sondern verschaffte zugleich die Mittel, sich, im Fall der Uebertretung desselben, mit Gott zu versöhnen. Er ordnete ein Priesterthum und Sühnopfer an. Gerade so hat Christus nicht bloſs die Wahrheit gelehrt, sondern

uns zugleich den Trost der Sündenvergebung verschafft, und den Zwiespalt zwischen der Erkenntnifs und dem Thun ausgeglichen. Auch Philo, welcher alle Offenbarungen und Gottesvermittelungen des A. T. in die Idee des Logos zusammenfafst, betrachtet diesen als Hohenpriester oder Versöhner (*de profugis* p. 464. 466. *de victimis* p. 845. D.). Was es nun mit der Versöhnung an sich und mit der christlichen insbesondere für eine Bewandtnifs habe, wird sich im Verfolg des Briefes zeigen; wir wollen die einzelnen Vergleichungspunkte nach einander beleuchten.

Zuerst zeigt der Briefsteller, dafs sich in Jesu zwei Haupterfordernisse finden, die man in einem Hohenpriester sucht, erstens die menschliche Mitleidenheit und Theilnahme, Cap. IV, 14 — V, 3. zweitens die göttliche Verordnung und Erwählung, Cap. V, 4 — 10. Schon oben, da er von der Erhöhung Christi durch Kampf und Leiden sprach, machte er es geltend, dafs Christus mit den Menschen Fleisch und Blut getheilt, und sie eben dadurch erlöst und versöhnt habe Cap. II, 14. ff. Dort, wo er ihn mit den Engeln verglichen hatte, lag es ihm daran zu zeigen, dafs die scheinbare Erniedrigung desselben unter die Engel nur die Stufe zu seiner Erhöhung, zur Vollbringung der Erlösung und zur Erlangung der Weltherrschaft gewesen sey. Hier, da er Jesum einen grofsen und himmlischen Hohenpriester nennt (Cap. IV, 14.), mufs er zeigen, dafs dieser so erhabene und geistige Hohepriester doch in Allem mit den Menschen Mitleid fühlen könne, und ihnen, ungeachtet seiner Erhabenheit, nahe stehe. So wie der mosaische Hohepriester, an den Schwachheiten der Menschen

Theil nehmend, zugleich für die Sünden des Volkes und für die seinigen Sündopfer dargebracht: so habe Christus zwar nicht selbst gesündigt, aber doch die Versuchung erfahren, und der Christ könne deswegen mit Zuversicht dem Thron der Gnade nahen. Nachdem nun der Verfasser diesen Zweifel, den man gegen das Hohepriesterthum Christi aufwerfen konnte, gehoben, zeigt er gegen einen andern möglichen Einwurf derjenigen, welche an die Unverbrüchlichkeit der mosaischen Verfassung glaubten, dafs Christus sich nicht willkührlich das Hohepriesterthum angemafst, sondern es von Gott erhalten habe. Er hat es erhalten durch göttliche Aussprüche, welche ihn als Sohn Gottes und als einen Hohenpriester nach einer neuen und höheren Ordnung bezeichnen. Beide Aussprüche beziehen sich, nach der grammatischen Auslegung, auf israelitische Könige; aber in sofern diese solche hohe Prädicate nicht vollkommen verdienten, sind sie erst in Christo erfüllt worden; es waren Vorahnungen der heiligen Dichter von dem, was da kommen sollte. Christus hat erst die Idee des theokratischen Herrschers ganz verwirklicht, aus welcher jene so hohes von den damaligen Königen aussagten. Unser Briefsteller hat daher ganz Recht, wenn er so den Beweis für die Rechtmäfsigkeit des Hohenpriesterthums Christi führt: der wahre Sohn Gottes (Herrscher des Gottesreichs) ist Hoherpriester nach Melchisedecks Art; nun ist Christus der Sohn Gottes, folglich ist er auch ein solcher Hoherpriester. Dazu fügt er noch den thatsächlichen Beweis, indem er die Art und Weise anführt, wie Christus das Hohepriesterthum erlangt habe, näm-

lich durch seinen Gehorsam im Leiden, um dessen willen er verherrlicht, und für die ihm gehorchenden Urheber des Heils geworden (Cap. V, 7—10.). Der Gehorsam ist unverträglich mit Willkühr und Anmafsung; derjenige, der durch Gehorsam eine Würde verdient hat, besitzt sie gemäfs dem göttlichen Willen, den er eben in seinem Gehorsam erfüllt hat.

Nun entwickelt der Briefsteller die Idee des neuen höheren Priesterthums Christi an dem Vorbilde des Melchisedeck. Was wir bisher von Vergleichungen des alten und neuen Bundes gehabt haben, beruhete auf der innern Einheit der mosaischen Offenbarung mit der christlichen, welche in der symbolischen Darstellung der erstern erkennbar ist. Beide Offenbarungen sind concentrische Kreise, von denen der gröfsere den kleinern einschliefst. In der Symbolik des A. T. wurde mit mehr oder weniger Bewufstseyn die einst ganz zu erfüllende Idee geahnet; und diese brauchte unser Briefsteller nur aus jener zu entwickeln. Die Vorbilder, welche er bis jetzt im A. T. aufzeigte, und deren er noch mehrere aufzeigen wird, als Propheten, Mose, Hohepriester, Sühnopfer, Stiftshütte, hatten schon im A. T. eine symbolische Bedeutung, und waren gewissermassen schon dazu bestimmt, Vorbilder zu seyn. Wir können diese Art von Vorbilder die symbolischen im engern Sinne nennen. Nun aber zeigt der Briefsteller im Melchisedeck ein Vorbild anderer Art auf. Dieser Priesterkönig gehört nur in sofern in den Kreis der alttestamentlichen Symbolik, als der Verfasser von Ps. CX. mit seinem Beispiele eine Würde des theokratischen Königs bezeichnet hat; an sich aber

gehört er in die Vorgeschichte der mosaischen Offenbarung, ist kein in diese eingreifendes Symbol, und liegt nicht im Kreise mosaischer Ideen, sondern ist eine mythisch-geschichtliche Figur der allgemeinen Offenbarungsgeschichte des A. T. Wie ihn der Briefsteller hier aufführt, gehört er zu den geschichtlichen Vorbildern, deren Zusammhang mit ihren Nachbildern aus einer höhern geschichtlichen Ansicht, als der mosaisch-symbolischen, erkennbar ist. Eben darum aber hat in der Deutung dieser Art von Vorbildern die Willkühr mehr Spielraum, zumal wenn sie, wie das des Melchisedeck, der unbestimmten Sage angehören; und wirklich können wir hierbei unsern Briefsteller nicht von aller Willkühr freisprechen, die jedoch nur Nebensachen betrifft.

Auf den ersten Blick leuchtet es ein, welche Vortheile dieses Vorbild darbot, um die höhere Würde des Hohenpriesterthums Christi darzustellen, und sie flieſsen alle daher, daſs dasselbe einem höheren Kreise, als dem des Mosaismus, angehört, und nicht bloſs über Mose, sondern sogar über Abraham hinausgeht. Wenn Paulus den Gesichtskreis der Juden erweitern, und sie für die neue Offenbarung empfänglich machen will, so weist er sie auf ihren Stammvater Abraham und dessen noch allgemein menschliches Verhältniſs zu Gott zurück. Unser Verfasser kann mit Hülfe seines Vorbildes Melchisedeck noch höher hinauf gehen, sich selbst über Abraham stellen, und ein Bild des Lebens mit Gott aufzeigen, vor welchem sich selbst dieser Erzvater, der Freund Gottes, beugt. Man miſsversteht diese von Paulus und unserm Briefsteller

gebrauchte Beweisführung, wenn man sie für eine blofse Anbequemung hält oder eine dialektische Wendung. Es ist dem Menschen natürlich, im hohen Alterthume die Vorbilder und Muster des menschlichen Lebens zu suchen, und nicht mit Unrecht. Wenn man die Geschichte der Menschheit überblickt, so sieht man, dafs sich die Bildung immer mehr entwickelt, aber eben dadurch auch oft einseitig, starr und kalt wird, dafs an die Stelle der schönen jugendlichen Unschuld, Einfalt und Ruhe eine unselige Verfeinerung und Verkünstelung tritt, und dafs sich die Völker von Zeit zu Zeit wieder an die alte Einfalt erinnern müssen, um sich zu erfrischen und zu kräftigen. Was nun von jeher alle Reformatoren gethan haben, dafs sie der Verkünstelung und Verstockung durch die Hinweisung auf das Alterthum entgegenarbeiteten, das thaten auch die Apostel und unser Briefsteller. Das Priesterthum des Aaron in seiner Trennung vom Königthume war ein Werk der späteren Ausbildung; in den alten Zeiten war beides in der Würde des Hausvaters oder Stammfürsten verbunden, welche nicht durch ein geschriebenes Gesetz, sondern durch das Gesetz der Natur und Gottes gegründet war. Diese Urform des Regiments war in der mosaischen Verfassung zersplittert worden, sie kehrte aber zurück, obschon in höherer Verklärung, im Christenthume; so wie überhaupt die alte Unschuld, jedoch durch Freiheit und Selbstbewufstseyn erhöht und befestigt, dadurch wieder zurückgeführt werden sollte. Nun aber hielten die Anhänger des Mosaismus an den Anstalten fest, welche weiter keinen Werth hatten, als dafs sie

ohne Durch- und Uebergang vermittelten, und schlossen ihre Augen vor dem neuen Vollkommenen. Daher war es zweckmäfsig, sie an das Alte zu erinnern, welches auf einer niedern Stufe oder gleichsam im Keime dieselbe Vollkommenheit enthalten hatte.

Wir beleuchten nun die vom Verfasser gegebene Deutung des Vorbildes Melchisedeck auf Christum Cap. VII, 1—10. Dieser, ein Priester des Höchsten, war seinem Namen nach König der Gerechtigkeit und König des Friedens, was Christus ebenfalls ist. (Der Verfasser hätte es gut benutzen können, dafs er König von Salem, d. i. Jerusalem war, welches sich auf das höhere theokratische Jerusalem beziehen liefs; aber er behilft sich lieber mit einer dürftigen, und noch dazu willkührlichen, Etymologie). Er war ferner Vater-, Mutter- und Geschlechtlos, ohne Anfang und Ende des Lebens, und darin dem Sohne Gottes gleich, dafs er Priester auf immer bleibt. Sey es nun, dafs der Briefsteller blofs sagen will, in der Erzählung werde nichts vom Geschlecht und der übrigen Lebensgeschichte des Melchisedeck, seinen Vorfahren und Nachfolgern angegeben, oder dafs er die in der That vereinzelt und räthselhaft dastehende Erscheinung des Melchisedecks, von welchem sonst in der Genesis nichts vorkommt, gerade so faist, wie sie gegeben ist, — und ich nehme keinen Anstand, mich auf die letztere Seite hinzuneigen, da der Briefsteller schwerlich, so wie wir, zwischen der Erzählung und Geschichte unterschieden hat —; immer war damit der Gegensatz eines Priesterthums, das auf keiner Geschlechts- und Amtsfolge, sondern rein auf der persönlichen Würde ruhte, gegen das levitische Priesterthum,

bei dem alles auf die gesetzliche Ordnung, und nichts auf die persönliche Würde (körperliche Tadellosigkeit ausgenommen) ankam, gewonnen. Aufserdem wird der Umstand treffend benutzt, dafs Abraham diesem Priesterkönige den Zehnten gegeben und dadurch dessen Erhabenheit anerkannt hat. Um so erhabener nun der Stammvater über seine Nachkommen, die Leviten, um so höher steht das Priesterthum Melchisedeck's über dem Levitischen. Und so hatte also der Briefsteller durch Hinweisung auf dieses alte Urbild des Priesterthums den Blick seiner Leser abgezogen von einer erst später entstandenen und untergeordneten Einrichtung, die sie für unverbrüchlich hielten.

Damit gewann er nun ferner die Folgerung, dafs das Levitische Priesterthum durch das dem uralten entsprechende neue aufgehoben sey, Cap. VII, 11 — VIII, 13. Hätte das Levitische Priesterthum vollkommen genügt, warum hätte der heilige Dichter dem theokratischen Könige, und mithin dem Messias, ein höheres beigelegt? Wirklich liegt auch in jener Psalmstelle die Ahnung eines höheren Priesterthums in seiner unzertrennlichen Verbindung mit dem Königthume; und der Dichter hat gewifs nicht zu den verblendeten Anhängern des Levitismus gehört, sonst hätte er nicht eine darüber hinausstrebende Idee aufgestellt. Er mufste sich schon über den Buchstaben des Gesetzes erhoben haben, nach welchem das Priesterthum in der Familie Aarons, nicht Davids war. Dem aufmerksamen Beobachter der hebräischen Geschichte entgeht nicht die Beobachtung, dafs von David an ein Kampf zwischen den Königen und Priestern

entsteht um die höchste geistliche Herrschaft, welche jene an sich reissen wollten und zum Theil wirklich an sich rissen, diese aber nicht fahren lassen wollten. Wenn der König in der That war, was er seyn sollte, Gottes Statthalter: so hatte die königliche Parthey Recht, wenn sie mit dem Königthume auch die höchste geistliche Herrschaft verbunden wissen wollte, weil dadurch die kräftigste Einheit im Volksleben hergestellt wurde. Die Priester handhabten immer nur die Formen; ein wahrer frommer begeisterter König aber wirkte im Geist und in der Kraft. Die Trennung der Gewalten durch geschiedene Formen ist immer nur um der Schwachheit der Menschen willen da, und die vollkommenste Gestalt des Regiments ist die Vollherrschaft eines Regenten, der in Einklang mit seinem Volke lebt und wirkt, ohne andere Hemmung und Beschränkung als die eines sich in Liebe und Freiheit dem Gesammtwillen unterwerfenden Einzelwillens. Das ist der Sinn des Gegensatzes zwischen dem Priesterthume nach dem Gesetz fleischlicher Ordnung und dem nach der Kraft unzerstörbares Lebens V. 16. Denn obgleich letzteres sich auf die Worte des Psalms bezieht: du bist Priester in Ewigkeit nach Ordnung Melchisedeck's V. 17., so ist doch die Grundidee einer auf sich selbst ruhenden, durch innere Kraft behaupteten Würde klar, und liegt auch schon im Psalm selbst. Denn der Dichter legt seinem König darum ein ewiges Priesterthum bei, weil er ihm als wahrer Statthalter Gottes, als Sohn Gottes, eine unbesiegbare innere Kraft, und eben dadurch eine nicht wankende unzerstörbare Herrschaft zutraut, die

zwar, in sofern er ein sterblicher Mensch war, ihrem Ende entgegen ging, dadurch aber nur einem äufsern Schicksal, nicht einer innern Ohnmacht erlag. Christus hingegen, welcher innerlich und äufserlich den Tod überwunden, ist das vollkommene Urbild dieser unzerstörbaren Herrscherkraft, und von ihm gilt ganz, was der Psalmist mit einer sich von selbst verstehenden Beschränkung aussagte. Die alte Verordnung (fährt der Verf. fort V. 18. ff.) wird aufgehoben, weil sie kraftlos und unnütz war, wie denn das ganze Gesetz nicht genügte, und es wird eine bessere Hoffnung eingeführt, durch welche wir Gott nahen. Diese ist in sofern besser, als sie mehr bestätigt ist, als das Gesetz, weil Gott seinen Schwur eingelegt in der Psalmstelle. Der heilige Dichter spricht jene Offenbarung Gottes über seinen König mit hohem Nachdruck aus, um das Unverbrüchliche derselben anzuzeigen. Ist es nun wahr, was er verkündet, dafs der wahre Herrscher zugleich wahrer Priester sey, so bleibt es in Ewigkeit wahr und unverbrüchlich, zumal in der Anwendung auf Christum, der die Erfüllung seiner Ahnung ist. Die durch Christum gewonnene Hoffnung ist ferner in sofern besser, als er, der Gewährleister derselben, ein unwandelbares, durch kein Sterben unterbrochenes Priesterthum hat, und beständig für die Seinen sich ins Mittel schlagen, und sie mit Gott versöhnen kann (V. 23. ff.). Dazu ist er heilig und sündlos, und bedarf es nicht, beständig, zuerst für seine eigenen Sünden, und dann für die des Volkes zu opfern; denn er hat durch ein einmaliges Selbstopfer Alles vollbracht. Und so erinnert der Verf. an die sittliche Würde

Christi, auf welcher sein hohepriesterliches Amt beruht. Wie er selbst nicht in seinem Amte mit andern wechselt, so bedarf er auch nicht des Wechsels zeitlicher äußerlicher Opfer; durch die ewige, unwandelbare sittliche Vollendung, die sich in seinem Tode geoffenbart hat, ist und wirkt er in vollkommener Vollendung das, was die Hohenpriester des A. T. waren und wirkten. Hiermit ist schon der Hauptgedanke des Briefes von der Versöhnung Christi angedeutet, der noch weiter wird ausgeführt werden. Ein Hauptvorzug des christlichen Hohenpriesters ist (Cap. VIII, 1. ff.), daſs er zur Rechten der göttlichen Majestät im Himmel sitzt, und des wahren urbildlichen Heiligthums, welches Gott selbst, und kein Mensch, errichtet hat, Priester ist. Nur dadurch, daſs er diese höchste Stufe behauptet, ist er Hoherpriester, was er sonst nicht wäre, weil auf der Erde die jüdischen Priester nach dem Gesetz Opfer und Gaben bringen (V. 4.). Hier ist eine der klarsten Stellen für die fortdauernde Geltung des Levitischen Cultus. Die Worte: *ὄντων τῶν ἱερέων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα* sind unstreitig allein richtig mit Schulz so zu erklären: indem da (auf der Erde) wirklich schon Priester sind, welche nach dem Gesetz Opfer darbringen; und nicht mit Storr, welcher übersetzt: indem es nur die (Levitischen) Priester sind (zu denen Christus nicht gehört), welche laut des Gesetzes Opfer darbringen dürfen. Aber diese dem Levitischen Priesterthume zugestandene fortdauernde Geltung erstreckt sich nicht weiter, als das Gebiet des volklich symbolischen Cul-

tus der Juden reicht. Es ist ihm keine bleibende, allgemein nothwendige und vollkommen befriedigende Bestimmung angewiesen, vielmehr wird es als durch das christliche Priesterthum übertroffen angesehen, so dafs es nur in seiner untergeordneten Stellung und Bedeutung, nicht aber selbständig und einzig bestehen kann. Der Briefsteller bereitet hier die Aufhebung desselben der Idee nach vor, während er sich vor dem Ungestüm leidenschaftlicher Reformatoren bewahrt, welche mit Zerstörung des Alten beginnen, ehe sie etwas Neues an die Stelle desselben gesetzt haben. Ganz richtig ist das Verhältnifs des Levitischen zum christlichen Priesterthum darin gesetzt, dafs jenes irdisch und abbildlich, dieses aber himmlisch und urbildlich sey. Das himmlische ist dasjenige, was nur im Geiste erkannt werden kann; das irdische aber, was mit den Sinnen erkannt wird. Nun will er damit, dafs er Christum in den Himmel zur rechten Hand Gottes setzt, nichts weiter sagen, als dafs er die religiösen Bedürfnisse des Geistes vollkommen befriedigt, die wahre innere Versöhnung zu Stande gebracht, die der mosaischen Symbolik zum Grunde liegende Idee in ihrer Reinheit dargestellt und verwirklicht habe. Ich leugne keineswegs, dafs die eigentliche Meinung des Verfassers ist, Christus wohne in derjenigen Sphäre, welche wir Himmel nennen, wirklich und wesentlich; aber wenn wir die vielleicht (und auch nur vielleicht) daran haftende irrige Vorstellung einer örtlichen Lage des Himmels fallen lassen, und uns dagegen an die Beziehung dessen, was man Himmel nennt, auf den menschlichen Geist halten: so bleibt als

wesent-

wesentliche Vorstellung nichts weiter zurück, als was wir so eben angegeben haben. Darauf beruht auch der aus einer alttestamentlichen Weissagung hinzugefügte Beweis für die Unzulänglichkeit des mosaischen Cultus (V. 8. ff.): der neue Bund nämlich, von welchem der Prophet weissagt, soll ein geistiger seyn; Gott will sein Gesetz in die Herzen der Menschen schreiben, und ihnen die Sünden vergeben; der Bund zwischen ihnen soll nicht mehr auf einem buchstäblichen Gesetz, noch auf sinnlichen Sühnopfern beruhen. Für die Ansicht des Briefstellers von der Fortdauer des Judenthums ist übrigens V. 13. sehr wichtig, wo er sagt, dafs der alte Bund veraltet, eben darum aber auch seiner Vernichtung nahe sey. Diese Vernichtung sollte aber nach seiner Ansicht nicht gewaltsam, sondern im ruhigen geschichtlichen Gange herbeigeführt werden.

Der Abschnitt Cap. IX, 1—X, 18. gibt nun endlich die bestimmte Erklärung und Ausführung der bisher nur angedeuteten Vergleichung des Versöhneramtes Christi mit dem alttestamentlichen Sühnopferwesen, und uns liegt ob, dieselbe zu beleuchten und zu rechtfertigen. Es ist nicht zu leugnen, dafs sie die Quelle vieler Irrthümer gewesen ist, aber nur durch die Schuld der Ausleger, nicht des Briefstellers, der dem Geiste und nicht dem Buchstaben nach will verstanden seyn. Die Mängel des alten Bundes bestanden darin, erstens dafs der Zutritt zum Allerheiligsten nur dem Hohenpriester offen stand (Cap. IX, 8.), zweitens dafs Opfer dargebracht wurden, welche das Gewissen der Darbringenden nicht vollkommen befriedigen konnten (V. 9.); womit eins und dasselbe

dasselbe gesagt ist; denn Zutritt zu Gott und Gewissenruhe bedingen sich gegenseitig. Die Stelle V. 8—10. hat manche Schwierigkeiten in der Auslegung, die wir hier berühren müssen. ἡ τῶν ἁγίων ὁδός V. 8. wird von Herrn Dr. Schulz falsch übersetzt durch: Weg der Heiligen, nämlich zum Allerheiligsten; τῶν ἁγίων ist vielmehr als Neutrum zu nehmen, und bezeichnet selbst das Allerheiligste. ἥτις παραβολή liefse sich mit Michaelis beziehen auf das μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν, und so fassen: dieses (dafs der Weg zum Allerheiligsten verschlossen war) ist eine bildliche Andeutung (Herr Dr. Schulz hat Recht, wenn er παραβολή nicht in demselben Sinne mit ὑπόδειγμα, ἀντίτυπον, τύπος nimmt, wiewohl ich auch nicht klar sehe, was er unter dem gebrauchten Ausdruck: Gleichnifsdarstellung versteht) auf den religiösen Zustand der gegenwärtigen Zeit, in welcher Versöhnungsopfer, die nicht wahrhaft versöhnen, dargebracht werden; man kann aber auch, der gewöhnlichen Construction nach, ἥτις παραβολή auf das vorhergehende πρώτη σκήνη beziehen, welche ja eben die Scheidewand bildete, und den Zugang zum Allerheiligsten verschlofs. Immer will der Briefsteller sagen, es stimme recht gut zusammen, dafs in einer Religionsverfassung, welche keine wahre Versöhnung darbot, noch eine Scheidewand zwischen dem vordern Heiligthume und dem Allerheiligsten bestanden habe. V. 10. erkläre ich so, dafs ich ἐπικείμενα auf δῶρα καὶ θυσίαι beziehe, μόνον mit ἐπὶ βρώμασι κ. τ. λ. verbinde, ἐπί in der Bedeutung: hinsichtlich nehme, βρώματα καὶ πόματα von Speisegesetzen, und διαφόροις βαπ-

ὡς vom äufserlichen Satzungswesen verstehe, und so übersetze: welche (Opfer) nur in Hinsicht auf Speisen und Getränke und unterschiedliche Waschungen, auf ein äufserliches Satzungswesen, bis auf die Zeit der Verbesserung auferlegt waren; d. h. welche nicht das Gewissen in Absicht auf sittliche Handlungen reinigten, sondern blofs die äufserliche Gesetzlichkeit im Fall der Uebertretung äufserlicher Satzungen (πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα V. 13.) wieder herstellten. Herr Dr. Schulz verbindet μόνον ἐπὶ βρώμασι κ. τ. λ. mit τελειῶσαι, wodurch gerade kein dem Ganzen widersprechender Sinn entsteht, aber die Construction verwirrt wird. — Nun folgt der Gegensatz des Priesterthums Christi V. 11. ff. Er ist durch ein gröfseres und vollkommneres Zelt (διὰ τῆς μείζονος κ. τ. λ. ist mit εἰσῆλθεν V. 12. zu verbinden, was Herr Dr. Schulz übersehen hat), das nicht von Menschenhänden verfertigt ist — worunter nicht, mit Storr, das sichtbare Himmelszelt, sondern der geistige Himmel (V. 24.) zu verstehen ist, in welchen Christus durch seinen Tod eingegangen — und nicht mit Böcke- und Kälberblut, sondern mit seinem eigenen Blut eingegangen, und hat ewige Erlösung erlangt. Alles kommt hier nun auf die Bedeutung des Versöhnungstodes Christi an, und es ist zu zeigen, dafs der Briefsteller diesem Tode mit Recht eine versöhnende Kraft beilegt, und ihn mit Recht mit den alttestamentlichen Versöhnungsopfern vergleicht. Der Verfasser schliefst V. 13. 14. vom Geringeren auf das Gröfsere, von der Versöhnungskraft der Sühnopfer auf die des Todes Jesu, und setzt also

jene voraus, schränkt sie aber auf das Aeufserliche (πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα) ein. Weiter unten Cap. X, 5. f. spricht er ihnen die innere für das Gewissen ab, weil sie zwar Erinnerung an die Sünden, aber keine Vergebung gewähren. Es ist also zwischen beiden, den Sühnopfern und dem Tode Jesu, der Gegensatz wie zwischen Fleisch und Geist, der auch deutlich ausgesprochen wird; die Aehnlichkeit hingegen beruht auf demjenigen, worin sich Fleisch und Geist entsprechen. Die Sühnopfer bezogen sich auf die Sünde und Sündentilgung, jedoch nur äufserlich, der bürgerlich theokratischen Verfassung gemäfs. Sie waren der bürgerlichen Strafe für bürgerliche Vergehungen ähnlich, und ergänzten die Strafzucht, wo sie nicht hinreichen konnte, wo nämlich der Ankläger fehlte, oder die Schuld, theils wegen mangelnder vollkommener Zurechnung, theils weil sie sich nicht auf das eigentliche Rechtsverhältnifs bezog, sich nicht für die peinliche Ahndung eignete. Sie veranlafsten eine Erinnerung der Sünden; aber deren Maafsstab war nicht das freie Gewissen, sondern das positive Gesetz; sie hoben auch die Schuld auf, der Gesühnte galt nun öffentlich vor den Priestern und Richtern für schuldfrei; aber dies geschah nicht durch eine innere wesentliche Verknüpfung der Schuld und der Reue mit dem Sühnmittel, sondern durch eine anschauliche Symbolik, welche zwar nicht ganz der innern Bedeutung entbehrte, diese jedoch zu wenig durchschimmern liefs. In den Sühnopfern war nämlich der Gedanke abgebildet, dafs der Verschuldete den Tod verdient habe, und an seiner statt das Opferthier bluten lasse.

Blut versöhnt die Sünde, denn der Tod ist der Sünde Sold. Brachte nun der Verschuldete die Sühnung in dem lebendigen Gefühl seiner Schuld und der verdienten Strafe dar, so trug er nicht blofs äufserlich und scheinbar, sondern innerlich und wesentlich die Sündenvergebung davon; aber diese gute Wirkung der Sühnopfer wurde dadurch erschwert, dafs die Stellvertretung der Opferthiere blofs willkührlich angenommen, und anschaulich sinnbildlich (fleischlich) war, weil das Thier keine geistige Gemeinschaft mit dem Menschen hat, dafs die öftere Wiederholung der Opfer das Gefühl abstumpfte, und vorzüglich dadurch, dafs weniger der Trost der Sündenvergebung, als das drückende Gefühl der Reue erweckt wurde. Nämlich in dem Sühnopfer war wohl der Tod und die Strafe abgebildet, aber nicht das Leben und die Erlösung; und daher sagt unser Verfasser mit Philo (L. III. *de vita Mosis* p. 669.) richtig, sie hätten wohl Erinnerung, aber nicht Vergebung der Sünden zu wege gebracht. Christi Tod hingegen gewährt zwar auch Erinnerung der Sünden, aber nicht nach einem äufsern Maafsstabe und nicht in einzelnen Fällen, sondern nach dem innern Maafsstabe des freien Gewissens und im Ganzen, weil Christus durch und für die Sünde überhaupt gestorben ist; und so gewährt er auch nicht nur volle Sündenvergebung im Ganzen, weil darin die Sünde überhaupt und an sich getilgt ist, sondern auch den freudigsten Trost und die Erhebung des Gemüths, weil darin nicht blofs die Rüge und Strafe der Sünde, sondern deren innere Aufhebung, nicht blofs der Tod, sondern das Leben gegeben ist. Alles dieses beruht nämlich darauf,

dafs sich Christus durch den ewigen Geist zum Opfer dargebracht hat (V. 14.). Darin liegt erstlich, dafs er es auf eine geistige Weise gethan hat, nicht blofs bildlich für die Anschauung, sondern wesentlich für das geistige Leben der Menschen selbst. Er hat das Gefühl der Schuld und der Schuldentilgung geistig ins geistige Leben eingeführt, und die sittliche Entwickelung der Menschheit bis auf den Punkt gebracht, wo sie zugleich ihrer Unwürdigkeit und ihrer Würdigkeit, des Zornes und der Gnade Gottes, bewufst worden ist. Und weil er es geistig vollbracht hat, so hat er es zweitens zugleich auf ewig vollbracht, weil der Geist ewig ist seinem innern Wesen nach und unabhängig vom Wechsel der äufsern Erscheinung. Er setzte für die geistigen Güter, die Wahrheit und Liebe, das irdische Leben ein, gewann jene, indem er dieses verlor, behauptete den Sieg des Geistes über das Fleisch, und tilgte die Sünde, welche aus der Abhängigkeit des Geistes vom Fleische entspringt. Und was er in sich that, that er für alle, weil er durch Glauben und Liebe eine geistige innere Gemeinschaft zwischen sich und den Menschen stiftete, und sie durch Mittheilung seines Geistes zu sich heranhob. Wer mit und in ihm lebt, hat mit ihm den Tod und die Sünde überwunden; er hat diese Feinde der Menschheit nicht nur auf das vollkommenste erkannt und verabscheuen gelernt, sondern zugleich sich siegend über sie erhoben, weil ihnen Christus zwar äufserlich in seinem Tode erlag, innerlich aber durch die Kraft des freien Geistes über sie siegte. Das ist aber die Versöhnung, wenn der Mensch die

Sünde nicht nur erkennt und verabscheut, sondern auch in diesem Gefühl die freudige Ruhe des Gemüths bewahren, sich Gott nahen kann in Demuth zugleich und in zuversichtlichem Vertrauen. So ist also an die Stelle einer fleischlichen Versöhnung welche sinnbildlich, satzungsmäfsig und augenblicklich, und darum wiederholbar war, eine geistige, sittliche und ewige Versöhnung getreten. Zwischen beiden ist ein inneres Band, wie zwischen Fleisch und Geist und zwischen Gesetz und Liebe. Das menschliche Leben hat die Fesseln und Hüllen des Fleisches und Gesetzes abgestreift, um frei zu seyn im Geist und in der Liebe. Das fleischliche Gesetz, das immerwährend seine Opfer forderte und die Menschen ängstigte, vernichtete sich selbst dadurch, dafs ihm als Opfer der Schuldlose und Heilige fiel, der eine Schuld, die nicht sein war, mit liebender Hingebung büfste; wodurch es denen, die ihn erkannten, klar wurde, dafs alles Aeufserliche des Gesetzes trügerisch und ungenügend sey, und die Ruhe und Befriedigung des Gemüths nur im innern Leben des Geistes gefunden werde. Der Zwiespalt, welchen das Gesetz beständig dadurch nährte, dafs es die freie Liebe erzwang und das Innere durch Aeufseres weckte, nie aber eine wahre innere Befriedigung gewährte, kam zum vollen Ausbruch, als in Jesu die reine sittliche Geisteskraft mit der Satzung in Conflict gerieth und derselben äufserlich erlag, so dafs das Gesetz nicht mehr blofs als Beschränkung des Geistes, sondern als dessen Feind erschien. So wie sich nun die Liebe loswand von dem Buchstaben des Gesetzes, und sich an die freye Kraft des Geistes in Christo

hielt, so verliefs auch der Glaube die schwachen Stützen der gesetzlichen Sühnopfer, und fand die Ruhe in dem Anschauen des Todes desjenigen, welcher die Sündlosigkeit selber war, und in der Liebe, die er bewiesen, die göttliche Liebe selbst auf das vollkommenste bewährt hat. — Die Worte *διὰ πνεύματος αἰωνίου* erklärt Storr falsch: in dem Zustande einer ewigen Herrlichkeit, als wenn *πνεῦμα* je etwas anderes als Geist, Geisteskraft bedeuten könnte; Herr Dr. Schulz aber versteht es auch nicht ganz richtig, wenn er übersetzt: mittelst seines ewigen Geistes. *πνεῦμα* ist die Art der Wirksamkeit, durch welche Christus sich als den bewährt hat, der er ist, als Sohn Gottes und Erlöser, wie dasselbe Röm. I, 4. und 1 Tim. III, 16. gesagt ist. Hätte er fleischlich gewirkt, wie Mose oder noch mehr, wie ein irdischer König, indem er die höchsten Zwecke des Reiches Gottes durch Zwang und Lockung, durch Anregung der menschlichen Selbstsucht, verfolgte: so wäre er nicht Erlöser der Menschen geworden. Im Fleisch erschien er, aber im Geiste bewährte und rechtfertigte er sich (1 Tim. III, 16.).

Christi Tod ist zugleich Versöhnungs- und Bundesopfer Cap. IX, 15. ff. Beides ist eigentlich eins. Ein Bund zwischen Gott und Menschen ist nichts als ein Verhältnifs des Vertrauens und des Friedens, und er wird durch dasselbe gestiftet, wodurch er auch, wenn gestört, wieder hergestellt wird. Ein menschlicher Vertrag ist in niederer Ordnung dasselbe, und ruht auch auf Vertrauen. Durch nichts aber wird das Vertrauen mehr befestigt und dessen Unwandelbarkeit besser besie-

gelt, als dadurch, dafs es über alle Wechsel des wandelbaren Lebens erhaben ist, dafs der Mensch das Leben für seine Treue einzusetzen den Muth hat. Freunde schwören sich Freundschaft auf Tod und Leben; und bei den Hebräern waren die Bundesopfer Sinnbilder des dem Bundesbrüchigen angedrohten Todes. Ein Vermächtnifs kommt darin auch mit dem Bunde überein, dafs es erst unwandelbar durch den Tod des Vermachenden wird, und unser Verf. liefs sich um so eher zu der Vergleichung des Bundes mit dem Vermächtnifs veranlassen, da im Griechischen dasselbe Wort beides bezeichnet. Der mosaische Bund wurde mit Opferblut besiegelt, womit angedeutet wurde, dafs das Volk seinem Gott bis in den Tod treu seyn, und seine Untreue mit dem Tode besiegeln wolle. Und hatte es den Bund gebrochen, so mufste es dafür durch Sühnopfer büfsen, wodurch es erst wieder in den Bund aufgenommen, und sein Friede mit Gott wieder hergestellt wurde. Christus schlofs den Bund der Liebe und des Vertrauens zwischen Gott und Menschen dadurch, dafs er den Tod litt aus Treue gegen Gott und Menschen, dafs er das Leben einsetzte für das Wohlgefallen Gottes und das Wohl der Menschen; und die Christen werden dadurch in diesen Bund aufgenommen, dafs sie gleichsam geloben, bis in den Tod getreu zu seyn, der Sünde abzusterben und Gott zu leben. Werden sie aber in den Bund aufgenommen, so sind sie auch eben dadurch versöhnt, weil sie nun mit Gott in Frieden und Vertrauen leben. Wahrlich dies ist nicht blofse Anbequemung, sondern lebendige Auffassung des Ursprünglichen und Wesentlichen in aller sittlichen

Gemeinschaft! — Das Bundesopfer Christi war, wie der Bund selber, von höherer Art. Sinnliche Heiligthümer wurden nur sinnbildlich durch Thierblut gesühnt und geweiht; das geistige Heiligthum aber geistig durch freiwillig vergossenes Menschenblut; jene bedurften der wiederholten Sühnung, dieses aber einer einmaligen und ewigen. So wie der Mensch nur einmal stirbt, so konnte Christus auch nur einmal das Leben aufopfern; nur einmal konnte der Beweis des höchsten Gehorsams und der höchsten Treue abgelegt werden, wodurch allem Mißtrauen zwischen Gott und Menschen ein Ende gemacht, und der Zorn Gottes, den die Menschen im Gericht fürchten, für immer besänftigt wurde. Auf den Tod Jesu folgt, statt des Gerichts, die vollkommene Erlösung derer, die von ihm ihr Heil erwarten (Cap. IX, 24—28.).

Das letzte Stück dieses Abschnitts Cap. X, 1—18. setzt den Vorzug des christlichen Versöhnungsopfers ins beste Licht. Schon aus der Wiederholbarkeit der Levitischen Sühnopfer wird mit Recht geschlossen, daſs sie nicht das Gewissen befriedigen können (V. 2.), und darum wird ihnen wohl die Wirkung zugeschrieben, daſs sie an die Sünden erinnerten, nicht aber daſs sie dieselben tilgten (V. 3. 4.). Aber entscheidender, als alles bisherige, ist die Anwendung der Stelle Ps. XL, 6 ff. (V. 5 bis 10.), wobei zwar die grammatische Auslegung verletzt ist, jedoch nicht im Wesentlichen. Daſs ein König, etwa David, oder sonst ein Frommer des A. T., nicht der Messias, in jenem Psalm redet, ist gewiſs; aber ist es keine individuelle Weissagung auf ihn (dergleichen es wohl überhaupt nicht

geben dürfte), so ist es doch auf ihn, die persönliche Erscheinung des höchsten religiösen Ideals, mit vollem Rechte anzuwenden. Ein frommer Verehrer Jehovahs schon ahnet es, dafs nicht Opfer, sondern Gehorsam und Hingebung das höchste Wohlgefallen Gottes verdiene: und dieses hat eben Christus vollkommen verwirklicht. Die falsche Uebersetzung der Worte des 7. V.: אזנים כרית לי durch: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι, welche der Verf. von den LXX. entlehnt, ist zwar in die Anwendung verflochten, aber diese beruht nicht ganz darauf. Hätten auch die LXX. übersetzt: ὠτία κ. τ. λ. so wäre der Sinn im Ganzen doch geblieben, es hätte immer die Idee darin gelegen, dafs Vollziehung des göttlichen Willens die wahre Versöhnung gewähre, worauf der Verf. auch oben schon (Cap. V, 7—9.) alles Gewicht gelegt hatte. Der Tod Jesu nämlich ist, um dies noch einmal zu wiederholen, nur dadurch Versöhnungs- und Bundesopfer, dafs dadurch die höchste sittliche Aufgabe gelöst, und in die Menschheit, nebst der Erkenntnifs der eigenen Schwäche und Unwürdigkeit, das freudige Vertrauen auf die im Menschen wirksame Gnade Gottes eingeführt ist. Dafs dies der Hauptgedanke auch unsers Verfassers ist, sehen wir aus dem folgenden, wo er die durch den Tod Jesu gewonnene Vollendung der Menschen darin setzt, dafs Gott in ihre Herzen das Gesetz gegeben, und zugleich ihre Sünden vergeben habe.

Man kann die ganze Idee der christlichen Versöhnung, und überhaupt des ganzen christlich gottseligen Lebens in dem Begriff τελείωσις zusammengedrängt finden, welchen der Verf. sowohl von

Christo, als auch den Christen selbst gebraucht. Er bezeichnet damit den höchsten Grad der sittlich religiösen Vollendung, oder das vollkommen hergestellte Verhältnifs des Vertrauens und der Liebe zu Gott, womit zugleich die Ruhe des Gewissens verbunden ist. Die Levitischen Opfer konnten die Menschen nicht zum höchsten Ziele führen, sie nicht im Gewissen vollenden (Cap. IX, 9. X, 1.) d. h. ihnen nicht das Gefühl des vollkommenen Friedens mit Gott verschaffen; zu dieser Vollendung führt sie allein der durch Leiden und darin bewiesenen Gehorsam Vollendete (Cap. II, 10. V. 9.), und gerade das, wodurch er selbst vollendet worden, vollendet auch die Seinigen, die durch Glauben an ihn, an seiner Vollendung Theil nehmen. Kann man hiernach noch zweifeln, dafs die Ansicht des Briefes von der Versöhnung eine rein sittliche sey? Das, was dadurch zu Wege gebracht worden, ist diejenige Gemüthsverfassung, wohin alles sittliche Leben strebt, die Ruhe des Gewissens; das, wodurch es zu Wege gebracht worden, ist die höchste sittliche Vollendung; und endlich das, wodurch dasselbe einem jeden zu Theil wird, ist die geistige Gemeinschaft zwischen dem Versöhner und den Versöhnten, welche beide Einer Abkunft sind, Brüder und Kinder Eines Vaters (Cap. II, 11. ff.). Vor dem geistigen Auge des erleuchteten Betrachters verschwinden alle Schatten der frühern sinnlichen Religionsverfassung, welche das geistige Verhältnifs der Menschen zu Gott verunreinigten, und aus den Hüllen treten die geistigen Urbilder, die darin verborgen lagen, hervor, und zeigen sich in ihrer Vollendung in Christo dem Gottmenschen,

in welchem alle Vorahnung erfüllt, und alle Andeutung in Klarheit erschienen ist. Nunmehr sehen wir auch ein, wie der Verfasser wegen dieser Betrachtungsart vollkommen gerechtfertigt, und wie sie für uns Neuern sogar noch fruchtbar ist. Er that nichts weiter, als dafs er das Christenthum in seiner geschichtlichen Erscheinung auffafste, wie es sich aus vorliegenden Verhältnissen entwickelte. So betrachteten Christum Alle, die ihn in seinem Volke auftreten sahen, so bildete sich ihnen nach und nach das Bild des göttlichen Erlösers. Ihre angestammten Ansichten von Religion und Cultus verklärten sich nach und nach unter dieser Betrachtung, indem sie von dem Alten zum Neuen aufstiegen, und aus dem Unvollkommenen das Vollkommene sich erheben sahen. Die andere Betrachtungsart, nach welcher Christus gleich in seiner Vollendung ohne rückwärtige Beziehung erscheint, welche bei uns hergebracht ist, entbehrt zu sehr der Lebendigkeit, und Christus wird leicht zum blofsen Begriff herabgewürdigt. Jene sollen wir wenigstens mit dieser verbinden, sie aber auch weiter ausdehnen, als sie der Briefsteller fafst. Sie findet nämlich ihre Anwendung auch auf das Heidenthum, welches ebenfalls eine Vorandeutung des Christenthums war; eine Ansicht, welche Clemens von Alexandria zwar geahnet, aber nicht klar und umfassend ausgebildet hat. Hieraus ist zugleich klar, mit welchem Rechte Herr Dr. Schulz annimmt, dafs im Briefe Christus nicht blofs bildlich, sondern wirklich als Hoherpriester gedacht werde. Keines von beidem möchte wohl ganz richtig seyn; er ist es weder bildlich, noch wirklich

sondern urbildlich, jedoch nicht in der bloßen abgezogenen Idee, sondern wesentlich, in einer geschichtlichen Erscheinung, welche eine vollkommene Durchdringung des Idealen und Realen darstellt.

Noch ist zur vollkommenen Beleuchtung der Ansicht unseres Briefes vom Verhältniß des Judenthums zum Christenthum übrig, den Sinn des Gegensatzes zu erläutern, welcher in den vom Christenthume gebrauchten Ausdrücken: *οἰκουμένη μέλλουσα*, *αἰὼν μέλλων*, *ἀγαθὰ μέλλοντα* liegt. Storr versteht darunter die neue christliche Verfassung, welche vor dem Versöhnungstode Jesu künftig gewesen; aber dies ist offenbar falsch: diese Welt ist noch für die Christen künftig, und gegenwärtig ist die Zeit des Levitischen Gottesdienstes, wie Cap. IX, 9. ausdrücklich gesagt wird. Herr Dr. Schulz hat dies richtig erkannt, und darauf vorzüglich seine Behauptung gegründet, daß der Briefsteller den Untergang des Judenthums nur in sofern annehme, als alles Irdische vergänglich sey, und dessen Untergang in dem nahe bevorstehenden Weltende erfolgen werde, und daß er sich das Christenthum nicht als etwas auf der Erde Bestehendes gedacht habe. Aber in der Hauptsache sehe ich hier keine Abweichung von der allgemeinen urchristlichen Ansicht. Alle Apostel haben das Ende der Welt als sehr nahe erwartet, und mit demselben die Ankunft Christi zum Gericht, zur Vertilgung aller seiner Feinde, worauf das wahre ewige Reich Gottes anheben sollte. Da die höchste Offenbarung geschehen, der Sohn Gottes selbst erschienen war: so erwartete man das Ende alles Kampfes

zwischen dem Reiche der Welt und dem Reiche Gottes. Mit der Sünde mufste auch das Vaterland derselben, das Reich der Sinnlichkeit, vernichtet werden. Der Inbegriff alles himmlisch Wahren und Guten war zwar in Christo ins Fleisch gekommen, so dafs sich Erde und Himmel geeinigt hatten; aber diese Erscheinung hatte die Welt von sich gestofsen, der Herr des Himmels war gekreuzigt worden, und durch den Tod wieder in die Ewigkeit zurückgegangen. Die Seinigen sollten zwar im Fleische schon mit ihm sich einigen, dem Fleische abgestorben und dem Geiste lebend die Menschwerdung des Sohnes Gottes in sich nachbilden, und das Reich Gottes auf Erden sichtbar darstellen. Aber sie fühlten wohl, dafs ihnen dies niemals vollkommen gelinge, dafs der Kampf mit dem Fleische nie durch einen gänzlichen Sieg geendigt werde, und so sehnten sie sich mit der ganzen Schöpfung nach Erlösung vom Gesetz des Verderbens (Röm. VIII, 9.). Der Apostel Paulus, so sehr er in dieser sehnsüchtigen Hoffnung lebte, war doch zu thatkräftig und klar, um nicht, so lange der Zustand des Kampfes und der Unvollkommenheit dauerte, mit aller Kraft des Glaubens und der Liebe ins Leben einzugreifen, und einen Vorbereitungszustand auf jenes Vollkommene hin herzustellen. Ihm verdanken wir vorzüglich die Stiftung und Ausbreitung der Kirche und der damit verbundenen Gemeinschaftsformen. Er arbeitete der thatenlosen Schwärmerei entgegen, welche hie und da die Gemüther ergriff, und verwies die Trägen und Unordentlichen zum Fleifs und zur Ordnung. Indefs auch die übrigen Apostel nahmen an seinen

Bestrebungen Theil, und Allen schwebte das Ideal eines Reiches Gottes auf Erden oder einer Kirche vor. Selbst in der Ansicht des Chiliasmus lag die Idee eines solchen irdischen Reiches, welches dem himmlischen vorangehen sollte. Dieser Mittelzustand der unvollkommen verwirklichten Idee der Erlösung versteht sich eigentlich von selbst; und unser Brief setzt ihn auch wirklich voraus, und weiset deutlich darauf hin. Alle Ermahnungen von Cap. X, 19. bis zu Ende beziehen sich auf das kirchliche, oder besser sittlich-religiöse gemeinsame Leben der Leser des Briefes. So Cap. X, 23. „lasset uns festhalten das Bekenntnifs der Hoffnung unwandelbar, und auf einander Acht haben, um zu wetteifern in der Liebe und guten Werken, indem wir nicht verlassen unsere Versammlung, sondern uns einander ermuntern.“ Hier ist sogar wörtlich von der Kirche die Rede, wenn auch nicht das Wort ἐκκλησία gebraucht ist, welches unser Verf. als Kunstausdruck von der christlichen Gemeine nicht zu kennen scheint. Cap. X, 32. ff. ist von der Beständigkeit ὑπομονή als der Haupttugend des Christen die Rede, deren er im Kampfe mit der Welt so sehr bedürfe. Auch der Apostel Paulus redet viel und oft von dieser Tugend des Ausharrens, und sonach steht unser Verf. mit ihm auf gleichem Boden. Dann von V. 38. an fordert er von seinen Christen den Glauben. Dieser Glaube unsers Briefstellers ist allerdings nicht ganz derselbe, von welchem der Apostel Paulus am meisten spricht. Nicht möchte ich mit Herrn Dr. Schulz sagen, πίστις sey bei Paulus christliche Tüchtigkeit, wiefern sie ein Inneres, eine Gemüths-

be-

beschaffenheit, eine Gesinnung ist, das ganze innerliche Christenthum, dessen Aufsenseite sich als Liebe offenbart; auch bei dem Apostel bezeichnet πίστις nichts als Vertrauen, Glauben, jene vertrauende Hingebung, in welcher der Christ in Christo nicht nur alle Wahrheit, sondern auch die Befriedigung aller seiner Sehnsucht findet; und meistens wird dieses Vertrauen auf den Versöhnungstod Christi bezogen, und in Gegensatz gegen die Anmafslichkeit der gesetzlichen Werkheiligkeit gestellt. Unser Briefsteller dagegen bezieht den Glauben fast allein auf die in Christo erfüllten Verheifsungen, und versteht darunter denjenigen Sinn, mit welchem der Christ in dem Sichtbaren und Zeitlichen das Unsichtbare und Ewige findet, dasjenige, was Paulus Hoffnung nennt, oder auch Zuversicht, Vertrauen (πεποίθησις, παῤῥησία). Es ist auch allerdings wahr, dafs er nur vom Glauben an Gott, nicht vom Glauben an Christum redet; aber auch Paulus spricht vom Glauben an Gott (1 Thess. 1, 8.), und der Glaube Abrahams, den er mit dem christlichen in Einen Rang stellt, war ja auch nur Glaube an Gott. Darin liegt überhaupt kein Gegensatz der Sache nach, sondern nur eine Verschiedenheit im Ausdruck; denn Gott ist in Christo offenbart, und Christus ist eins mit Gott. Welches Gewicht der Briefsteller sonst auf die Persönlichkeit Christi lege, haben wir genugsam gezeigt. Wenn Hr. Dr. Schulz sagt, die πίστις des Hebräerbriefes beziehe sich nicht auf etwas Gegenwärtiges, sondern auf etwas Entferntliegendes und Zukünftiges, so ist dies allerdings richtig; aber dieses Zukünftige ist doch auch ein Gegenwärtiges geworden in der Erschei-

nung Christi; und wenn Paulus seine πίστις vorzugsweise auf diese Erscheinung, die Hoffnung aber auf die zukünftige vollkommene Enthüllung bezieht, so ist doch gewifs kein wirklicher Unterschied vorhanden. Der Briefsteller fordert seine Leser auf, auf Christum hinzusehen als den Anfänger und Vollender des Glaubens (Cap. XII, 2.) im Vertrauen auf den Hohenpriester mit aufrichtigem Herzen hinzuzutreten in der Fülle des Glaubens (Cap. X, 22.): dies ist ja ganz die πίστις εἰς χριστόν, welche der Apostel Paulus fordert.

Fern sey es von uns, durch diese Gegenbemerkungen die von Herrn Dr. Schulz mit so vielem Fleifs und Scharfsinn gegebene Beweisführung für die Verschiedenheit des Verfassers unsers Briefes vom Apostel Paulus erschüttern zu wollen. Wir treten ihm darin vollkommen bei, und glauben nur, dafs er hie und da in der Ausdehnung seiner Behauptungen zu weit gegangen sey. Wenn wir in der christlichen Ansicht selbst keine wesentliche Verschiedenheit zwischen dem Briefsteller und dem Apostel Paulus zugeben, so erkennen wir doch die grofse eigenthümliche Verschiedenheit in der Lehrweise und dem Vortrag. Was die erste betrifft, so würde der Apostel Paulus, dem die Polemik gegen das pharisäische Judenthum zur Sache des Lebens geworden war, selbst an diese Gemeinen, welche nicht unter dem Einfluss des Pharisäismus gestanden zu haben scheinen, nicht so apologetisch, wie unser Briefsteller, sondern ebenfalls polemisch geschrieben haben. Dann aber hätte er sich auch nicht so tief in die symbolische Deutung des A. T. eingelassen, sondern er würde diese Deutung, die

ihm gar nicht fremd war, nur in einzelnen Punkten aufgefaſst, und ihr eine polemische, nicht conciliatorische Wendung gegeben haben, wie das Beispiel Gal. IV, 21. ff. zeigt. Hiermit hängt zusammen, daſs der Apostel viel zu selbständig in seiner Denkweise war, um sich einen ganzen Brief hindurch an eine Parallelisirung des alten und neuen Bundes zu binden, wie unser Verfasser gethan hat. Darum möchte ich überhaupt schon, wenn auch nicht andere Gründe vorhanden wären, diesem Schriftsteller den apostolischen Charakter und den ersten Rang in der Canonicität absprechen. Ein Apostel soll überall die freie Hervorbringungskraft des Geistes zeigen, wie er sie von Christo empfangen hat, und wie sie dem Christenthume eigenthümlich ist. Darin liegt also schon eine Verschiedenheit des Vortrages; und dazu kommt noch die Verschiedenheit der Schreibart in Styl und Sprachgebrauch, welche Herr Dr. Schulz so trefflich ins Licht gesetzt hat, daſs darüber kaum noch eine Nachlese zu halten seyn dürfte.

Ueber
den Menschenmörder von Anfang.
Joh. 8, 44.

Bekanntlich hat Döderlein*) die oben genannte Bezeichnung des Teufels nicht auf die uneigentliche Tödtung Adams, sondern auf den eigentlichen ersten Menschenmord bezogen, durch dessen Anstiftung der Böse (nach der Deutung Jesu) sein Gelüsten nach dem Blute der Gerechten verrathen habe. Diese Beziehung hat seitdem wenig Beifall gefunden, so wie sie auch im Knapp'schen Commentare kurz abgefertigt wird, während sie in der alten Kirche, neben der andern, vorzüglich durch Origenes **) und Augustinus ***) in Gang gebracht, und auch wohl vor derselben gegolten hat. Denn auch Euthymius†) würde nicht beide auf so ungeschickte Art mit einander verbin-

*) *Instit. theol. chr.* P. I. p. 12. *coll.* P. I. §. 14.

**) *Comment. in Jo. ed. Ru.* IV. p. 340.

***) *Tractat.* XLII. *in Jo. ed. Ben.* III. p. 421.

†) *ed. Matthaei* p. 327. Er hat bei *ἐκ.* ἀνθρωποκτ. ἦν ἀπ' ἀρχῆς folgendes: τὸν πρῶτον ἄνθρωπον κτίσας τὸν Ἀδάμ. αὐτὸς γὰρ αὐτῷ τὸν θάνατον προεξένησεν. εἶτα καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν Ἄβελ ἀνεῖλεν. αὐτὸς γὰρ καὶ αὐτῷ τὸν κάϊν ἐπανίστησε κτείνας τῷ φθόνῳ.

den, hätte er nicht auch die zu seiner Zeit ungewöhnlichere in seinen Quellen vorgefunden, und wirklich ist die letztere beim Epiphanius *) und beim Cyrillus **) von Alexandrien ausschliefsend und in ausführlicher Betrachtung des Gegenstandes vorhanden. Mir gilt sie für die allein richtige, und ich widme ihr diese Vertheidigung um so lieber, da sie mir Anlafs zu einer weitern theologischen Forschung geworden ist.

Was mich mit der Origenischen Beziehung des ἀνθρωποκτόνος entzweiet und für die Cyrillische entscheidet, ist 1) das Verhältnifs dieser Beziehung zu den fraglichen Thatsachen in der biblischen Urgeschichte an sich betrachtet, 2) der Zusammenhang der Rede Jesu, und endlich 3) eine hier einschlagende Johanneische Lehrart, die in der biblischen Lehre von der Entwickelung des Bösen eine sehr wichtige Stelle einnimmt.

Bei dem Menschenmörder, der es von Anfang war, wird mit Recht an eine bestimmte urgeschichtliche That gedacht, welche sich zur ganzen mörderischen Neigung und Thätigkeit des Teufels wie Anfang und Ankündigung verhalte; aber schon nicht nothwendig gerade an die erste Unthat, die er am Menschen verübt, als ob das ἀπ' ἀρχῆς bedeuten müfste „sein erstes war es, dafs er den Menschen mordete.“ Vielmehr ist alles urgeschichtliche, vorzüglich was zwischen Schöpfung und Sündfluth inne liegt, ein ἀρχαῖον, und die Worte hindern nicht ihnen den Sinn unterzulegen: schon der erste Menschenmord war sein Werk, oder,

*) *Haeres XXXVIII. adv. Cajan.*

**) *Ed. Paris. 1638. IV. p. 558. sqq.*

schon in die erste Bildung der Menschenfamilie greift er mörderisch ein. Nun ist es zwar sehr glaublich, dafs der Heiland die Verführung Eva's durch die Schlange für eine That desselben Diabolos erkenne, den er eben jetzt nach seiner widergöttlichen und antimessianischen Thätigkeit vorstellt; auch wahrscheinlich, dafs er das aus der ersten Sünde entsprungene Elend auf die Rechnung des bösen Rathgebers bringe; aber darum nicht weniger unwahrscheinlich, dafs er ihn ob jener That oder dieser Schuld als Menschenmörder bezeichne. Es ist wahr, man mufs bei einem jeden, der den ersten Sündenfall nach Anleitung der Mosaischen Urkunde betrachtet, voraussetzen, er sehe in jenem Sündenfalle zugleich einen Todesfall. Jener Fall macht mit seinen Folgen ein Ganzes aus, dessen Endpunkte sich berühren; und die das Sterblichseyn verursachende Sünde ist selbst eine Art von Sterben, es werde dies Sterben im leiblichen oder geistlichen oder gemischten Sinne genommen. Welche Ansicht aber auch immer von diesem Sünden-Todesfalle gefafst werde, am wenigsten verträgt es sich mit der neutestamentlichen Lehre, den dabei mitschuldigen Verführer als Mörder vorzustellen. Nach der strengsten Ansicht, die es gegeben, ist Adams Fall ein Sterben in jeder Hinsicht; und sie ist insofern nicht zu verwerfen, als mit dem ersten Schritte zum Untergange schon die andern auch gethan sind, wenn nicht die ganze Richtung des Menschen sich verändert. Es mag doppelten, dreifachen, vierfachen Tod geben, Adam stirbt alle diese Tode im ersten Sündigen schon, sofern als der eine den andern folgerecht nach sich zieht.

Weshalb Augustinus *) auf die Frage, ob bei dem „des Todes sterben“ der zeitliche oder ewige, der körperliche oder geistliche Tod gemeint sei, geradehin antwortet — alle, *omnes mortes;* die Perspective zum totalen Vergange ist eröffnet. In demselben Sinne lehrt die Augsb. Confession von der Erbsünde, *affert nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et spiritum sanctum.* Genau genommen verfällt aber doch Adam auch nach dieser Ansicht nur in eine totale Sterblichkeit, ohne total zu sterben, und der verlarvte Feind, der ihn verleitet, begehet vielmehr ein Attentat auf das Leben, als dafs er einen Triumph über das Leben feierte. Schon deshalb darf gezweifelt werden, ob die Augustine hier anders als aus Mifsverstand der Johanneischen Stelle vom Menschenmord und Menschenmörder geredet haben. Einige Vergleichungen werden diesen Zweifel bestärken. Schon Philo **) hatte das *θανάτῳ ἀποθανεῖν* vom Tode der Seele, ja vom ewigen Tode erklärt, mit der Bemerkung, dafs ja Adam nach dem Falle im gemeinen Sinne noch gelebt und Sünder gezeugt, also nur uneigentlich sterbend oder wahrhaft sterbend die göttliche Drohung erfüllt habe. Wie Philo vom geistlichen Tode redet nun Origenes ***) vom geistlichen Morde, da er die *ἀνθρωποκτονία* des Teufels zu erklären hat. „Ein Phineas, sagt er, ein David sind auch Men

*) *De civit. Dei Lib. XIII. cap.* 12.

**) *Νομ. ἱερ. ἀλληγ.* lib. I. fin. *παρ' ὃ καὶ φησὶν, οὐκ ἀποθανεῖν αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ θανάτῳ ἀποθανεῖν, δηλῶν οὐ τὸν κοινὸν, ἀλλὰ τὸν ἀΐδιον καὶ κατ' ἐξοχὴν θάνατον, ὃς ἐστι ψυχῆς ἐντυμβευομένης πάθεσι καὶ κακίαις ἀπάσαις.*

***) S. d. a. O. Comment in Jo.

schentödter, aber will man den verwerflichen (ψευδὸς) Menschentödter entdecken, muſs man wissen, was wahres Leben und Sterben sei. Solange sie nicht sündigten, wurden laut der Geschichte Adam und Eva nicht umgebracht; an dem Tage aber, da sie vom verbotnen Baume aſsen, starben sie, ohne daſs ein andrer als der Verführer sie tödtete." Und nachher: „Kennst du das Leben des nach göttlichem Bilde geschaffnen Menschen, so weiſst du auch, wiefern der Menschenmörder nicht etwa Einen, sondern das ganze Geschlecht getödtet habe." Desgleichen predigt nun Augustinus*): „Sehet da, welch ein Mord! Nicht mit dem Schwerte tritt der Böse den Menschen an, ein falsches Wort nur säet er und — tödtet; also wenn du deinem Bruder das Böse einredest, mordest du ihn." Auch Tertullianus **) weiſs den Götzendienst als Selbstmord vorzustellen, und wem dünkt der Ausdruck Unschuldsmord nicht natürlich, wer kennt nicht in der Bibel- und Kirchensprache viel ähnliches. Allein eben so wahr ist, daſs Origenes nach Philo's Vorgang der moralischen Allegorie die biblische Wahrheit zum Theil aufgeopfert hat, indem er, ohne auf das eigentliche Sterblichwerden des sündigen Adam irgend eine Rücksicht zu nehmen, das Betrogenwerden als Ermordung gelten läſst. Andere Kirchenlehrer gibt es nun zwar, die das „des Todes sterben" in der physischmoralischen Bedeutung nehmen, auch hier von einem gemordeten Leben und von der Mit-

*) S. d. a. O.

**) *De idolelatria cap.* 1.

schuld des Teufels reden, aber das ihnen wohlbekannte „er war Menschenmörder vom Anfang“ dabei um nichts mehr anwendbar finden. Athanasius *) sieht als nothwendige Folge des Sündenfalls an, dafs der Mensch gerade so ins Nichtsein übergehe als er aus demselben durch die Schöpfung hervorgegangen. Der Mensch an sich ist ihm schlechthin sterblich, an Leib und Seele; hatte daher Adam auch vor dem Falle nur durch besondre Gnade Unsterblichkeit: so verfällt er im Falle in eine absolute Vergänglichkeit. Doch ist Athanasius weit entfernt, dem Teufel, den er hier als falschen Rathgeber wirksam weifs, mit der Schuld auch die Macht eines solchen Sieges über das Leben beizumessen. Eben so sagt Gregorius **) von Nyssa lieber, dafs [der Feind den Adam verführt habe sich selbst zu ermorden. Indessen entfernen sich doch alle diese Lehrer von der einfachen geschichtlichen Lehrart des N. T. Zwar heifsen auch dort die Weltkinder die in Sünden todten, aber nicht sowohl in Betracht eines verlornen und erloschnen, als vielmehr eines noch nicht erlangten Lebens. Bei der Auslegung des Adamitischen Falles ist aber

*) *Ed. patavin. Tom. I. P. I. p. 40. Tract. de incarn. III.* τὸ δὲ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε τί ἂν ἄλλο εἴη, ἢ τὸ μὴ μόνον ἀποθνήσκειν, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ τοῦ θανάτου φθορᾷ διαμένειν. Vergleiche den ganzen Abschnitt, Und *cap. V.* οἱ δὲ ἄνθρωποι ἀποστραφέντες τὰ αἰώνια, καὶ συμβουλίᾳ τοῦ διαβόλου εἰς τὰ τῆς φθορᾶς ἐπιστραφέντες, ἑαυτοῖς αἴτιοι τῆς ἐν τῷ θανάτῳ φθορᾶς γεγόνασιν κ. λ.

**) *Orat. catech. magn. VI.* — διέφθειρε δὲ ἀπάτης τὸν ἄνθρωπον, αὐτὸν ἑαυτοῦ πείσας γενέσθαι φονέα καὶ αὐτόχειρα.

daselbst vom geistlichen Tode oder Morde gar nicht die Rede. Durch Einen ist die Sünde, und durch die Sünde der Tod, das Sterben, die Sterblichkeit in die Welt gekommen, so dafs nur als Urheber dieses Sterbens der Diabolos der Menschenmörder sein könnte. Doch er kann es auch als solcher nicht sein. Zwar ist der Tod durch des Teufels Neid eingeschwärzt, und dieser hat in der herrschenden Todesfurcht sein Reich, ist ein Fürst der Todten, der Tod selbst, er freut sich der menschlichen Hinfälligkeit als seines Werkes, und des Mordes, des Krieges, der Pest als seiner Gesellen; allein er ist bei der Ausführung seines allgemeinen Mordplanes durch gleich anfangs dazwischen tretende göttliche Gesetze und Begnadigungen zu beschränkt, als dafs sein Versuch ihm könnte als ein gelungenes und vollendetes Werk ausgelegt werden. Es widerspricht dem religiösen Gefühle, die alte allgemeine Beschädigung der Menschheit, die an sich eine blofse Lähmung, keine Tödtung ist, eine ἀνθρωποκτονία zu nennen; namentlich ist der Schade der Sterblichkeit vom Teufel, auch nach der geschichtlichen Ansicht, so mittelbar dem Menschen beigebracht, so verwandelt in ein Gesetz Gottes und mithin in eine Wohlthat *), dafs in Hinsicht desselben von einem uranfänglichen Mörder nicht geredet werden kann.

Bliebe man nun desungeachtet dabei, dafs Jesus den Argen hier um des verführten Adams wil-

*) S. Gregor v. Nyssa *Orat. catech. VIII. in.* und Cyrill v. Al. γλαφυρ. εἰς γένεσ. *I. in Opp. I. p.* 8.

len einen Verderber und unbestimmt *) einen Mörder nenne; der es wenigstens der Absicht nach sei: so müfste man doch durch den Zusammenhang seiner Rede in dieser Annahme irre gemacht werden. Dieser läfs in dem ἀνθρωποκτόνος durchaus nur an eigentlichen Mord, und zwar in dem ἀπ' ἀρχῆς an einen ersten Menschenmord denken. Bei Jesu hat sich mit der Erfahrung, die er an den Gläubigen theils, theils an den Widersprechern und Widersachern macht, der Gedanke an die doppelte, böse und gute Menschen-Art verbunden. Wohl hat er vorher den Gläubigen V. 31. f. die Hülfe von der allgemeinen menschlichen Knechtschaft in Sünden verheifsen; aber da ihm nun die Ungläubigen V. 33. wieder von ihrer fleischlichen Freiheit dazwischen reden, gesteht er ihnen wohl zu, dafs sie Abrahams Saame, doch nicht dafs sie Abrahams Kinder seien. Diefs nicht, weil sie den wahrheitredenden zu tödten trachteten, welches keine Abrahamische Art und Sitte sei. Ebenso wenig Gottes Kinder, sonst würden sie den Boten Gottes lieben und nicht verfolgen; nein sie seien eines andern Vaters, und von dem sei ihnen sowol Mordlust als Wahrheitshafs angeboren, nämlich vom Teufel, welcher sowie er selbst von Anfang her beides, Mörder und Lügner gewesen, so auch aus den Seinen Lügner und Mör-

*) So unbestimmt wie z. E. der I. Ignatius *ep. interpol. ad Philadelph. ed. Ittig. p.* 222: ἀπέχεσθε οὖν τῶν κακῶν βοτανῶν ἄστινας Ἰησοῦς χρ. οὐ γεωργεῖ. ἀλλ' ὁ ἀνθρωποκτόνος θὴρ κ. λ. Oder wie Chrysostomus es erklärt *Comment. in Io.* Edit. *Savil. II. p.* 779. οὐδὲ γὰρ ἔχων τι τῷ εἰδὼν ἐγκαλεῖν ἄλλο ἢ βασκαίνων μόνον — ἀνεῖλεν.

der bilde. Ohne den innern Parallelism dieser Gedankenfolge zu stören, kann man nun doch unter dem Menschenmörder nicht den Betrüger Eva's oder Den verstehen, durch dessen Neid Sünde und Sterben in die Welt gekommen. Jesus kann doch Seinen Fall nicht dem Sündenfalle, und Der That, die in Adam die Menschen fället, nicht Das vergleichen, was geschieht um in ihm die göttliche Gesandtschaft wegzuräumen. Er hat hier vielmehr denselben Anfangs- und Vergleichungspunkt im Auge, den er dort (Matth. 23, 35.) ausdrücklich bezeichnet: auf dafs über euch komme alles gerechte Blut, das vergossen ist auf Erden vom Blut Abels an des gerechten bis auf das Blut Zacharias etc. Zwischen dem ersten und zweiten Adam gibt es wohl in andrer Hinsicht natürliche und zwar, wie die Griechen sagen, antistrophische Parallelen, aber in Hinsicht der zu leidenden blutigen Verfolgung ist die Vergleichung Christi mit Abel, der Juden mit Kain so naheliegend, dafs z. B. Prudentius in der Verrede zur Hamartigenie sich also ausdrückt:

Mors prima coepit innocentis vulnere.
Cessit deinde vulnerato innocio.
Per crimen orta dissoluta est crimine;
(Abel quod ante peredit, Christum dehinc).
Finita et ipsa est, finis exsortem patens.
Ergo ex futuris prisca coepit fabula,
Factoque primo res notata est ultima.

Indessen hat es freilich an Versuchen, das Mifsverhältnifs des Zusammenhangs zur gewöhnlichen Beziehung des ἀνθρωποκτόνος zu übersehen, nicht gefehlt. Einmal war man begierig eine Bestätigung

der Kunde vom Adamitischen Sündenfalle und eine damit verbundne Deutung der Thatsache aus dem Munde des Heilands selbst zu vernehmen: dann wieder schien die mit der Nennung des ersten Menschenmörders gleich verknüpfte Rüge der Lug- und Trugliebe noch näher auf die Betrügerei der Schlange hinzuweisen; dagegen war es schwierig anzunehmen, dafs Jesus wider allen Buchstaben der Urkunde dem Teufel die That des Kainitischen Brudermordes zuschreibe. Jenes dogmatische Interesse zu würdigen ist hier nicht der Ort; aber das *καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν* u. λ. weiset einerseits auf eine aufserhalb der Geschichte vom Sündenfall und aufser der Geschichte überhaupt liegende Thatsache hin, und ist andererseits, auf welches geschichtliche es sich immer beziehen könnte, nicht zur nähern Bezeichnung des Factums der *ἀνθρωποκτονία* hinzugefügt, sondern auf Vervollständigung der teuflischen neben der Jüdischen Characteristik berechnet. Was endlich den Gedanken anlangt, dafs der den Kain besitzende Teufel den Abel gemordet habe, und dafs sich von dieser That eine durch den ersten Sündenfall nur vorbereitete, neue und gesteigerte Herrschaft des Bösen über einen Theil der Menschen herschreibe: so läfst sich sehr glaublich machen, dafs er der Lehre Jesu, insonderheit wie sie von Johannes aufgefafst und wiedergegeben worden, so innig verwandt sei, als er bei nachfolgenden christlichen Denkern und Schriftauslegern häufig und in mannigfaltiger Ausbildung vorkommt. Zugestanden ist, dafs Jesus und die Apostel die Urgeschichte gedeutet haben. Beruhet nicht selbst die ihnen zugeschriebne An-

welchen gleich gesitteten und Sinnverwandten, der auch als (ihr) Vater billig mit dem Namen des Teufels, jenes Anfängers alles Uebels, des Satans belegt werden könnte [oder nach der andern Textberichtigung: dem auch wieder als Vater der Böse selbst, der Anfänger des Uebels, der Satan zugeschrieben werden könnte]. Er (Christus) führt sie also (ihrer Abkunft nach) auf den Kain zurück, welcher zuerst von Allen, da er getadelt ward, den Warner nicht liebte, sondern des Neids, des Mords, der List, der Lüge und des Betrugs Anfänger erschien, zunächst jenem, dem Satan, dessen Sohn er auch billig heiſsen dürfte." In den *Γλαφυροῖς εἰς Γένεσιν lib. I. περὶ τοῦ Κάϊν καὶ τοῦ Ἄβελ* *) hat er den Kain selber als Vorbild des antichristischen Israel vorgestellt und Joh. 8, 33 — 44. zum Beweise angeführt, als er hinzusetzt: „Keineswegs werden wir bei richtiger Einsicht dafür halten, daſs Christus hier des Urfeindes, des Dämons gedenke; vielmehr gibt er den wüthenden Juden, die mit abscheulichem Anschlage auf sein Leben umgehen, den ersten Menschenmörder und Lügenfertiger zum Vater, ich meine den Kain, und letzterm den Satan, den Erfinder der Sünde." Diese Gedanken werden von ihm noch viel weiter gesponnen ohne gerade sein Eigenthum zu sein; nicht einmal Epiphanius hatte die Lehre vom Kain

*) *Opp.* I. *p.* 28. *Καὶ οὐδέπου νομιοῦμεν, νοοῦντες ὀρθῶς, τοῦ πονηροῦ καὶ ἀρχεκάκου δαίμονος διαμεμνῆσθαι χριστόν· ἐκλελυττηκόσι δὲ τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τὴν ἀνοσίαν κατ' αὐτοῦ μιαιφονίαν ὠδίνουσι τὸν πρῶτον ἀνθρωποκτόνον καὶ ἐπιτηδευτὴν, φημὶ δὲ τὸν Κάϊν, δίδωσι πατέρα, κἀκείνου* (lies *κἀκείνῳ*) *τὸν σατανᾶν, τὸν ἁμαρτίας εὑρετήν.*

Kain als Vater der Juden und Sohne des Teufels (häres. 38. gegen die Cajaner) zuerst vorgetragen. Epiphanius läfst neben dem ersten Kain noch den zweiten, den Judas Ischariot besonders figuriren; beide, Epiphanius und Cyrillus, beweisen aus der Redensart Jesu Joh. 6, 70., dafs auch ein Mensch, wenn er von Gesinnung teuflisch sei, ein Teufel heifsen, folglich Kain schon in den Worten ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ κ. λ. verstanden werden könne, wobei sie vergessen, wie verschieden der Teufel (τοῦ διαβόλου) von einem Teufel (ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστι) sei, und dafs Jesus nicht nur den Judas einen Teufel, sondern auch den Petrus einen Satan nenne *). Wie aber, möchte man fragen, kommen jene alten Exegeten auf den ihnen sonst gar nicht eignen Fehler, den Teufel hinweg zu erklären, wo er offenbar da ist? Durch einen grammatischen Irrthum. Sie lesen am Schlusse des V. 44. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ ὅτι ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Dieses αὐτοῦ beziehen sie auf ψεύστης und nicht, wie nothwendig, auf ψεῦδος; daher erhalten sie zwei Lügner, deren einer des andern Vater ist, und kommen in den Fall, entweder den Gnostikern beizupflichten, welche ihre Lehre vom Vater und Grofsvater des Demiurgen dieser Stelle anknüpfen, oder, wie Epiphanius und Cyrillus, in dem vorausgehenden Subject, διάβολος, πατὴρ, ἀνθρωποκτόνος, den Kain als uneigentlichen Teufel zu sehen, dessen Vater der eigentliche Teufel sei. Vielleicht hat auch mitgewirkt, dafs sie auf diese

*) S. die nachträgliche Anmerkung.

Weise zu der von den Juden vorgegebnen Kindschaft von Abraham und Gott ein vollständiges Parallel in der Kindschaft von Kain und vom Teufel gezogen fanden; in jedem Falle sind sie Zeugen der vertheidigten Beziehung des ἀνθρωποκτόνος, welche vielleicht früher die gültigere gewesen ist.

Dafs es vom Johannes wenigstens in Beziehung auf die Kains-That aufgefafst worden war, läfst sich mehr als wahrscheinlich machen; oder vielmehr es leuchtet aus seiner Art die Betrachtung Jesu über die doppelte Menschen-Art zu wiederholen und fortzusetzen noch mehr hervor, wie diese Betrachtung so natürlich auf den Kainitischen, nicht auf den Adamitischen Sündenfall als den urgeschichtlichen Punkt zurückführe. Da Johannes das Gute und Böse weniger im innern Kampfe, als im entschiednen Gegeneinanderstehn der Guten und Bösen, weniger nach relativen als nach absoluten Verhältnissen betrachtet: so kleidet er auch seine Ermahnungen und Warnungen in die Darstellung dieser Gegentheiligkeit, und es ist bei ihm z. B. im ersten Briefe III, v. 1 ff. vom Sünder und Gerechten, vom Teufels- und Gottes-Kind nur dergestalt die Rede, dafs auf einen auch im Gerechten etwa noch vorhandnen Hang zum Bösen oder auch im Sünder noch erhaltnen Keim des Guten weiter keine Rücksicht genommen wird. Daher seine Beschreibung von diesen stehenden Charakteren der Menschheit sich vorzugsweise an die teuflischen und göttlichen Eigenschaften hält. Er hebt nur Hafs und Liebe, Leugnung und Bekenntnifs der Wahrheit beiderseitig hervor, ebenso wie Jesus nach diesen beiden Punkten Gottes und des

Satans Kinder von einander scheidet. Johannes nun beschreibt IV, 4 — 7. die doppelte Familie der Leugnenden und Bekennenden, und geht V. 7. wieder darauf über, dafs das Bekenntnifs auf Erkenntnifs und auf Liebe beruhe. In dem vorhergehenden Abschnitte aber III, 11. ff. hat er die arge Art blofs nach dem Zuge der Lieblosigkeit geschildert, und, was uns hier das Bemerkenswertheste ist, den Menschenhafs, wie Jesus im Menschenmorde, nicht ohne ausdrückliche Beziehung auf den ersten Mörder, auf Kain, der vom Argen war, betrachtet. Er geht noch weiter, indem er zeigt, dafs jeder Hasser schon ein Mörder sei; dafs aber ein Mörder weniger ein anderes Schlachtopfer als sich selbst ums Leben bringe *), während der Liebende auch ohne Verlust des Lebens für die Mitmenschen sterbe. So wenig hat Johannes bei der Betrachtung der teuflischen Anthropoktonie an einen andern als Kainitischen Sündenfall denken können.

Wie verhält sich nun aber diese Johanneische Lehre von der doppelten Menschenart zur biblischen überhaupt und zur Paulinischen insbesondere? Wie unterscheidet sie sich von der Manichäischen und gnostischen Annahme einer moralischen Raçen-Verschiedenheit? Gelingt es einer weitern Untersuchung hierauf genügend zu antworten und dadurch das Dogma von der Sünde in einem wichtigen Punkte aufzuklären: so wird sich an einem bedeutenden Beispiele ergeben, wie

*) Welches Philo am Kain beweist, *De eo, quod deter. pot. insid. soleat, ed. Francf. p.* 164.

wenig die verschiednen biblischen Lehrarten dazu da sind, sich einander aufzuheben, und wie wenig von ihrer Entdeckung eine Erschütterung oder gar eine Vernichtung der allgemeinen Bibellehre zu fürchten ist. Sie ignoriren heifst zu Gunsten einer einseitigen Dogmatik jene Vollständigkeit und Festigkeit aufgeben, die mit ihnen als gleichwesentlichen einander ergänzenden Betrachtungsarten der christlichen Glaubenslehre verliehen ist, eben das gering schätzen, worin die biblische Glaubenslehre ihre stille Erhabenheit über alle streitenden Systeme behauptet.

Nachträgliche Anmerkung zu S. 65.

Dafs Petrus Marc, 8, 33. nur in der eigentlichen Bedeutung des Wortes Satan, ein Widerwärtiger, oder nur in einer besondern Beziehung satanisch genannt werde, ist anerkannt. Aber mit derselben Wörtlichkeit heifst Joh. 6, 70. Einer der zwölf διάβολος, צָר, vergl. Esther 7, 4. 8, 1. Auf so etwas nimmt aber der Verf. des berühmten Buches, „Judas Iscariot, oder das Böse im Verhältnifs zum Guten" so wenig Rücksicht als Epiphanius oder Cyrillus. Und was sind von ihm nicht für exegetische Fehlgriffe zu Gunsten des antistrophischen Parallels, Judas und Christus, gethan worden! Herr Dr. Daub hat in jener ersten und schwächsten Abhandlung des ganzen Buchs folgenden Schlufs gewagt: „Nur ein-

mal zeigte sich in der Geschichte unsers Geschlechts — — das Gute, obgleich wie immer angefochten von dem Bösen, doch nicht selber von ihm befleckt: unempfänglich für das Böse und unabhängig von ihm wurde der Weltheiland geboren etc. Also auch nur einmal konnte das sich aus sich selber entzündende Böse der Welt (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) die Zeit, den Ort und das Werkzeug (die Seele des Judas) finden, worin und wodurch es in seiner ganzen gräfslichen Gestalt geschichtlich zu erscheinen und nicht etwa blos das für es empfängliche Gute, wie bei den Stammeltern unseres Geschlechts, von sich abhängig zu machen, sondern sogar den, die Menschen in ihre Unabhängigkeit von ihm wieder einsetzenden und für es unempfänglichen Sohn Gottes, (τὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου) anzufechten und den Versuch einer Vernichtung desselben zu wagen vermochte. Dieses Einmal aber war es zugleich, wo das mit seinem Werkzeug identificirte Böse an dem Bösen im Guten keine Entschuldigung haben (denn gegen das mit dem Bösen behaftete Gute war ja der Kampf nicht gerichtet), sondern der göttlichen Gerechtigkeit gemäfs und damit die Menschen in den Abgrund ihrer Verdorbenheit blicken und zur Selbsterkenntnifs und Reue gelangen möchten, kraft des Ewigguten durch und in sich selbst verworfen und verdammt sein sollte.“ — Bei einer biblischen Prüfung dieser Behauptung kommt zuerst in Frage: kennt denn die Bibel überhaupt ein solches ἄπαξ des Bösen wie des Guten in seiner menschlichen Erscheinung? Man mufs dieſs bejahen. Paulus schreibt 2. Tess. 2, 3. f. „Der Tag Christi kommt

nicht es sei denn, dafs zuvor der Abfall komme und geoffenbaret werde der Mensch der Sünde und das Kind des Verderbens (ein ganz andrer υἱὸς ἀπωλείας als Joh. 17, 12. so genannt wird), der da ist ein Widerwärtiger etc." Auch Johannes kennt einen Widerchrist 1 Joh. 2. 18. Keiner von ihnen weifs, dafs es Judas gewesen oder der wiederkommende Judas sein werde; denn an dessen Heil verzweifeln sie wohl, allein sie kennen an ihm keineswegs das ἅπαξ φαινόμενον, wie es von Daub charakterisirt wird. Dieses setzen sie, freilich anders begriffen und beschrieben, in die Zukunft. Sie haben also weder mit unserm Vf. vorausgesetzt noch als Thatsache erfahren, dafs gerade unter denen, welche mit dem Erlöser in den Tagen seines Fleisches am nächsten umgingen und zwar ihn in diesem Umgange mehr oder minder verkannten und gar anfeindeten, Einer der eingefleischte Teufel gewesen sein müsse oder gewesen sei. Voraussetzen liefs sich diefs um so weniger, da eben der von ihnen anerkannte Sohn Gottes ausdrücklich versichert hatte, dafs alles, was gegen ihn in seiner menschlichen Erscheinung oder gegen den Menschensohn gesündigt werde, die Möglichkeit der Vergebung übrig lasse. Die unverzeihliche Versündigung an ihm konnte daher nicht etwa nur oder vornehmlich im persönlichen Umgange mit dem gebohrnen Erlöser, sondern vielleicht noch mehr im Verhältnisse der Menschen zu dem auferstandnen Verklärten zu fürchten sein. Eben so wenig als durch Voraussetzung konnte man zu irgend einer Zeit aus Thatsachen wissen, dafs gerade Judas die absolute Güte Jesu erkannt, und dann verkannt und

an ihr sich versündigt habe. Ist es nun nicht ein arges Spiel, welches der Vf. treibt, wenn er demungeachtet den Beweis des ἅπαξ im Judas immer auf die Spitze des Satzes stellt: Judas hat nicht am sündhaften, sondern am sündlosen Menschen aus Ehrgeiz oder Habsucht sich vergangen, also ist er der Erzbösewicht. Gesetzt auch, dafs sich ein Plus von Bösartigkeit an dem mit irgend einem Widersacher Jesu verglichenen Judas allezeit vorfinden liefse, so haben ja doch auch Petrus, der Schächer und wie weit mehr Caiphas, Pilatus an dem, der ohne Sünde war, sich vergangen. Also müfste wenigstens das ungeheure Einmal in einer Simultan- oder Collectivsünde des Verräthers, Klägers und Richters bestehen. Alle diese begingen die Sünde wider den heiligen Geist in irgend einem Grade, aber in welchem und ob im höchsten, bleibt eben deshalb unentschieden, weil sie dieselbe nur mittelbar, nämlich gegen den Menschensohn, begingen. Doch vielleicht hat Christus oder ein Evangelist den Judas oder dieser sich selbst so bezeichnet, dafs an ihm die spezifische Verteufelung gar nicht zu verkennen ist? Freilich fuhr der Satan in ihn, und eine dergleichen Besitznehmung des Satans wird weiter in der evangelischen Geschichte nicht angeführt. Aber durfte der Satan wohl erst insbesondere von den Mitschuldigen des Judas Besitz nehmen, die sogar nach dem Zeugnisse Jesu von diesem Vater der Lüge und Menschenmörder geboren waren? Joh. 8, 37 — 45. Ausserdem weifs unser Vf. dafs Judas die Menschheit schon verloren hatte, als Jesus zu ihm sagte: was du thun willst, das thue bald. Dennoch sprach

derselbe zu demselben im Augenblicke des Verrathes: Juda, verräthst du des Menschensohn durch einen Kufs? Lautet das wohl auch so, als ob Christus mit Belial spräche? Indessen übertrifft sich der Vf. selbst durch die Exegese des Bekenntnisses: „ich habe übel gethan, dafs ich unschuldig Blut verrathen habe.“ Diese Worte sind nämlich nicht etwa blofs der Ausdruck einer menschlichen Reue, welche wegen des darauf folgenden Selbstmordes für kraftlos und mit Augustinus, für *poenitentia exitialis* erklärt werden mufs: sondern sie enthalten das Geständnifs, welches der Teufel selbst, der ohne alle Reue ist, einmal für immer gezwungen war von der Unschuld des Weltheilandes zu geben. Damit also an Judas ja nichts menschliches übrig bleibe, wird die hier unverkennbare Menschlichkeit auf den Teufel übergetragen. Irgend ein Kritiker hat Herrn Daub vorgeworfen, dafs er von Adams Fall rede als ob er selbst dabei gewesen. Unbesonnener Vorwurf! Bei Adams Falle waren wir Alle in der That, ohne Ausnahme des Kritikers, so sehr zugegen, dafs wir davon reden können, als wären wir dabei gewesen. Wehe uns aber, wenn wir ohne Traum und Täuschung die absolute Verteufelung des Judas in der Geschichte nachzuweisen und aus Selbsterkenntnifs zu bestätigen im Stande sind. Hätte doch der Vf. gerade diefsmal sich treu genug an Augustinus angeschlossen, der ohne die Grenzen zu verletzen und doch auch ohne einer der unberufnen Advocaten des Judas zu werden über dessen Selbstmord sich also ausläfst *de civitate Dei ed. Viv. p.* 61. *sq.* — *Judae factum merito detestamur, eumque veritas ju-*

dicat, cum se laqueo suspendit, sceleratae illius traditionis auxisse potius quam expiasse commissum, quoniam Dei misericordiam desperando exitiabiliter poenitens, nullum sibi salubris poenitentiae locum reliquit.

Ueber
das Verhältnifs des christlichen Glaubens zum philosophischen Erkennen.

Zur Aufklärung der vielbesprochenen Frage nach dem Verhältnisse des christlichen Glaubens und der christlichen Offenbarung zur Vernunft einen neuen Beitrag zu liefern, dazu möchte schon die Erfahrung auffodern, dafs mancher sich in dieser Rücksicht noch nicht im Klaren befindet, doch aber ohne Zweifel ins Klare zu kommen wünscht. Dies hat denn auch mich bewogen zu versuchen, ob ich etwas in dieser Rücksicht zu leisten vermöchte, und mir den Muth gegeben diesen unvollkommenen Versuch dem deutschen Publicum vorzulegen. Er kann zugleich angesehen werden als Einleitung zu einer zu versuchenden Philosophie des Christenthums, welche sodann zu einer wahrhaft christlichen Philosophie führen möchte, so wie zu einer philosophischen Christologie. —

Den auf mehrfache Weise gedeuteten, und darum schon leicht verwirrenden, Ausdruck Vernunft vermeiden wir hier vorläufig, die Frage so stellend, dafs dasjenige, dessen Entscheidung doch dem wis-

senschaftlichen Streben hauptsächlich angelegen sein mufs, die Befugnifs über Glaubenssachen zu philosophiren, unmittelbar in die Frage aufgenommen werde. Erstens die Möglichkeit dasjenige, was wir als Christen glauben, nun auch philosophisch zu erkennen, sodann das Bedürfnifs einer Forschung, die durch philosophische Speculation in die Tiefen der Offenbarung einzudringen sucht, um jene philosophische Erkenntnifs der christlichen Wahrheiten, wenn sich deren Möglichkeit würde gezeigt haben, nun auch wirklich hervorzurufen, diese sind die beiden Hauptpunkte, die wir zuerst in Frage bringen. —

Fassen wir den christlichen Glauben und seine eigene Natur an und für sich ins Auge. — Er ist nur dann ein wahrer und seligmachender, wenn er ein lebendiger Glaube ist, ergriffen mit innerer fester Ueberzeugung, so dafs sich in ihm ein bildendes Prinzip des geistigen Lebens in uns gestaltet, das die herrschende Seele unseres Wirkens und Handelns wird. So kann er also nicht in einer blofsen nach Prüfung äufserer Zeugnisse, sei es mit der festesten Zuversicht, geschehenen Anerkennung und Annahme einer Ueberlieferung bestehen, noch aus einer solchen allein hervorgehen. — Die tiefste und heiligste Lehre eines wahrhaft göttlichen und als solchen anerkannten Lehrers, sei sie auch vollkommen gefafst, seien die Worte desselben auch völlig verstanden, wird doch erst dann eine innre wahre lebendige Ueberzeugung hervorrufen, wenn wir von der Kraft der Wahrheit derselben selbst ergriffen werden. Dann mufs sie also nicht als Lehre eines andern, sondern als Wahr-

heit von uns aufgenommen werden, uns mithin durch diese Wahrheit ansprechen. — So tritt aber offenbar ein innres Zeugnifs für dieselbe zu jenen äufsern Zeugnissen. Nur indem die überlieferte Lehre mit diesem innern Zeugnisse, durch welches die Wahrheit, als Wahrheit, von sich selbst zeuget, zusammentrifft und einstimmt, können wir ihre Wahrheit anerkennen und sie mit einem ächten lebendigen Glauben, mit innrer in sich selbst ruhender, sich selbst gewisser Ueberzeugung umfassen und festhalten. Aller Ueberzeugung und alles Glaubens Ursprung ist das unwiderstehlich ergreifende und nöthigende im Erkennen, in dessen Gewalt wir nicht umhin können uns mit ganzer Seele hinzugeben; allein diese Nöthigung, dieses uns ergreifende kann nur ein Innres sein, das sich lebendig in uns gestalten will. Darauf weiset auch Christus hin, wenn er (Joh. 7, 17.) sagt, dafs wir, so wir wollen des Willen thun der ihn gesandt hat, werden inne werden, ob seine Lehre von Gott sei, oder ob er von sich selber rede.

Sollen wir selbst im Leben die Wahrheit seiner Lehre prüfen und bewähren, so mufs es noch etwas anderes geben, als diese Lehre selbst, woran wir sie prüfen können, wodurch sie bewährt werden kann; mithin wird die Möglichkeit vorausgesezt, noch auf einem andern Wege, als durch blofses Sichverlassen auf die Wahrhaftigkeit des Lehrers, zur Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehre zu gelangen. — Allerdings zeugt die Wahrheit von sich selbst, und wird nur erkannt als Wahrheit durch dieses ihr Zeugen von sich selbst; allein eben deshalb mufs zu der äufsern Ueberlie-

ferung einer Lehre, in welcher ein Lehrer von ihr zeuget, jenes innre Zeugniſs hinzutreten, und muſs, werde es auch erst durch die Ueberlieferung geweckt, ein von jener äuſsern Autorität unabhängiges Bestehen in sich haben, da es nur alsdann jene überlieferte Lehre bekräftigen und bewähren kann. Welches alles auch gültig ist in Beziehung auf Christus, welcher seiner ewigen und göttlichen Wesenheit nach selbst die Wahrheit ist und das Leben, mithin auch der innerlich in jedem Erleuchteten von sich selbst Zeugende; dagegen seiner menschlichen Erscheinung nach nur ein Zeuge, freilich der höchste, aber doch immer nur äuſserer Zeuge. Welches er auch selbst gelehrt hat, verkündigend, daſs er nicht seine Worte rede. Beherzigen wir diese eigenen Worte Christi, so erkennen wir, daſs er selbst auf etwas im Menschen hindeute, welches von seiner Lehre, von seiner Worte Wahrheit zeugen könne und zeugen werde. —

Liegt aber dieses innre Zeugniſs als ein für sich bestehendes Element im ächten lebendigen Glauben, so ist es auch möglich dasselbe emporzuheben und zur Vernunfterkenntniſs auszubilden, indem wir auf eine eindringende Weise zu ergründen streben, was es doch sei, was uns die Aechtheit der Lehre anzuerkennen und zu bekräftigen so unwiderstehlich nöthigte, — was es doch sei, wodurch jene Lehre zu einer solchen Gewalt in uns gelangte, daſs wir uns derselben gänzlich ergaben, und daſs ein lebendiger, Sinn und Herz erfüllender, Glaube durch jene Lehre in uns hervorgerufen wurde. —

In einem jeden denkenden Christen wird jenes innre Zeugnifs auch in der That hervorgehoben und zur Klarheit des Bewufstseins gebracht werden, und es wird im Leben bei jener Möglichkeit nicht stehen bleiben. — Denn damit der Glaube in der That ein lebendiger Glaube werde und sich als solcher zeige, wird er auf solche Weise ins Leben eingreifen müssen, dafs ein vielfaches Nachdenken, worin jenes innre Zeugnifs sich auf mannichfache Weise darthun und aussprechen wird, nicht wird ausbleiben können. Nur durch Betrachtung und Nachdenken dieser Art wird der Glaube genährt und lebendig erhalten. Alles Leben, sowohl das, welches die Körper beseelt, als das, welches im Innern des Menschen, in seinem Denken, seinen Gefühlen, seinem Wollen und Streben, überhaupt seinem ganzen selbstbewufsten Dasein lebt und dauert, alles Leben besteht nur, indem es sich in demjenigen Aeufsern, worin es lebt, immer wieder neu darstellet in einer Thätigkeit, wodurch jenes Aeufsre immerfort bearbeitet, gebildet, wiedererzeugt wird. — Die zeitlichen Dinge und Zustände, dahinfliefsend in einem fortwährenden Strome, in welchem nichts ruhend bleibet, bestehen nur durch stetes Wiederentstehen. Das Leben aber, immer wieder neu hervorbringend jenes Bewegliche, lebt grade im Beweglichen und Successiven grade durch diese immer neue Hervorbringung desselben, sich immerfort darin kräftig darstellend; es durchdringet und durchbildet immer mehr dieses Zeitliche, sich selbst darin immer mehr gestaltend und dasselbe durchlebend; und das zeitliche Dasein in der Erscheinung wächst nun

und wird vollkommner durch die um sich greifende Kraft des Lebens in ihm. So bedarf also das Leben irgend eines Etwas, woran es seine Kraft zeigend und thätig bleibend, selbst als kräftiges Leben im zeitlichen Dasein bestehe. — Solches dienet ihm dann, indem es sich daran stärket und immer mehr hervorthut, zur Nahrung, und solcher Nahrung bedarf denn auch zum kräftigen Leben der Glaube. Er wird aber genährt und wächst, und wir wachsen im Glauben, indem er sich in uns in den wechselnden Zuständen unseres Lebens nicht etwa blofs als eine Zuflucht und Stütze, sondern auch als bestimmendes Erstes, als belebende und bildende Seele unserer zeitlichen Daseinsweise, als erster Beweger (*primus motor*) in unserm ganzen Thun und Treiben, zeiget und festsetzet. Nun geht aber unser Leben durch Selbstbestimmung fort, und was wir auch immer annehmen, urtheilen, darstellen, handeln und ausführen, so thun eben immer nur wir selbst alles dieses, uns selbst dazu bestimmend. Werden wir auch dazu bestimmt von oben, so ist doch auf dem Gebiete der Erscheinung das Thun eben unser Thun; der Glaube kann also nur leben in unserm Leben, indem er unsre Selbstbestimmung beherrscht. Die Selbstbestimmung wird aber nur durch Erwägung fortgeleitet, und so ruft der Glaube selbst ein fruchtbares Bedenken, Nachdenken, Ueberdenken hervor, dessen Gegenstand sein eigener Inhalt, das heifst: die aus ihm selbst hervorgehenden Bestimmungen sein werden. Nur durch Hervorrufung eines Denkens, in dem er sich selbst, als heilig und selig machender Glaube ausspricht

und darstellt, wird er genährt, als solcher. Nicht durch die That allein, die er hervorruft, durch die Selbstbestimmung zu dieser That, durch das Nachdenken, das zu dieser Selbstbestimmung führte, durch das Innewerden, dafs grade solches wahr und recht sei, nährt sich und wächst der Glaube. Durch das Innewerden, dafs grade solches wahr und recht sei, sagen wir; denn nur in diesem Innewerden zeigt sich der Glaube, nicht als todter, sondern als wahrer lebendiger Glaube. In diesem Innewerden tritt aber dann jenes innre unmittelbare Zeugnifs, worin die Wahrheit von sich selbst zeuget, in der That als ein selbsteigenes hervor. — Und so wird denn auch natürlich ein Streben entstehen können auf diesem Wege der Bewährung des Glaubens durch Erprobung im Leben, mithin durch Nachdenken über die Wahrheit des Glaubens, die ganze Tiefe des Glaubens zu ergründen, und zu ergründen als eine solche, die überall und in jedem Punkte durch ihre innre Wahrheit von sich selbst zeuge, sie also zu ergründen rein in ihrer eigenen, von allem äufserm Zeugnisse unabhängig zu erkennenden Wahrheit allein: ein Streben, das ein philosophisches ist und nach philosophischer Erkenntnifs trachtet. — Es ist auch klar, dafs dieses philosophische Bestreben alles umfassen müsse, was der Glaube umfafst. Denn nichts einzelnes kann von dem Glauben als lebendiger Ueberzeugung und Zuversicht ergriffen werden, was nicht vermöge des innern Zeugnisses anerkannt und bekräftigt ist. Christus kann, dafs ich eines nenne, demjenigen nicht Gott und Erlöser sein, der es nicht lebhaft empfindet, dafs eines solchen

chen Christus bedürfe und ohne den Glauben an ihn als solchen nicht leben, nicht durchs Leben kommen könne, und dafs er immer mehr grade so und nicht anders an ihn zu glauben sich gedrungen fühle. — Woraus sich denn, wenn er inne wird, warum er nicht umhin könne grade so zu glauben, grade in dieser Zuversicht zu leben, eine an sich klare und gewisse, sich selbst tragende und bewährende, mithin philosophische Erkenntnifs wird entwickeln können.

Noch möchte aber die Frage entstehen, wie doch eine philosophische Ergründung einer Lehre, in welcher das Anschliefsen an ein geschichtliches Factum als ein Hauptpunkt dargestellt wird, möglich sei, und was sie eigentlich beziehen könne, da doch das rein Factische nur Gegenstand einer geschichtlichen Untersuchung sein, keineswegs aber, dafs es geschehen sei, philosophisch erkannt werden kann. — Wir antworten: nicht Anerkennung des Geschichtlichen als solchen kann die Speculation, wenigstens nicht zunächst, beziehen; sondern auf Ergründung desselben geht sie aus, auf Erforschung und Erkennung dessen, was jenes Geschichtliche seinem Wesen nach sei und bedeute, auf die nicht mehr geschichtliche Ausdeutung dieses Geschichtlichen. Dafs Jesus gelebt habe und sich als den Christ verkündiget, ja selbst dieses, dafs der geschichtliche Jesus in der That der Christ sei, kann nur als geschichtliche Thatsache angenommen werden im Vertrauen auf die Wahrheit geschichtlicher Zeugnisse, zu welchen selbst die Worte Christi gehören, insofern er von sich aussagt, dafs in ihm das Heil der Welt erschienen

sei, welches nur er selbst wissen konnte, welches er aber, indem er es verkündiget, nur als etwas bezeuget und bezeugen kann, das eben Thatsache sei, und als Thatsache genommen werden müsse. Alle Zeugnisse darüber sind nur äufsere, können nur äufsere sein. Sollte eine durch philosophische Forschung hervorgerufene Bestätigung dieses Geschichtlichen in seiner Geschichtlichkeit dennoch gefodert werden oder einmal eintreten: so könnte dies nur geschehen als Folge einer philosophischen Ergründung der ganzen Menschengeschichte, durch welche eine solche tiefere Einsicht in den ganzen Zusammenhang alles Geschichtlichen überhaupt entstände, dafs jedes einzelne Geschichtliche sich als integrirendes Glied in der ganzen Reihe zeigte, und mithin durch den über das ganze aufgegangenen Sinn jedes einzelne bestätiget würde. — Darauf ist es aber hier noch nicht abgesehen. Jenes innere Zeugnifs, von dem wir oben sprachen, ist anderer Art und viel näher liegend, und die durch reines Hervorheben desselben zu erstrebende Erkenntnifs viel unmittelbarer. —

Eine ganz andre Frage nämlich, als die: ob Jesus in der That der Christ sei, ist diese: was das doch sagen wolle, dafs er der Christ sei. — Dies ist die Beziehung des geschichtlich erschienenen Jesus auf eine Idee, die Idee eines Christus. Ausdruck einer solchen Idee ist das Prädicat jenes Satzes: dafs Jesus der Christ sei, einer Idee, welche sich eben so wohl nach jener geschichtlichen Erscheinung unabhängig von derselben (wenn auch nicht unabhängig von den Aufklärungen desjenigen, der, indem er von sich selbst zeugte, den wahren tiefen

Sinn dieser Idee zuerst aufschlofs) und als Prinzip für das Verhältnifs des geschichtlich gegebenen wird ausbilden können, wie sie sich vor jener Erscheinung hat hervorthun, wenn auch nicht völlig ausbilden können; wenn anders schon vor Christi Erscheinung im Fleische Menschen im Glauben an den verheifsenen Messias lebten und starben. Die Idee eines Christus ist als Idee kein Gegenstand eines sogenannten geschichtlichen Glaubens oder geschichtlicher Kenntnifs, sondern liegt der Anerkennung des geschichtlich Erschienenen, als Gegenstand eines ganz andern Erkennens zum Grunde. Eben weil wir in Jesu dasjenige erblicken, was einem innerlich in uns sich aussprechenden Worte innig und völlig entspricht, was unserm schon angeregten Bedürfnisse, Verlangen und Hoffen völlig zusagt, erkennen wir den geschichtlich Erschienenen für den wahren Christ, und glauben nun an ihn. Auf andre Weise kann und konnte kein Glaube an ihn entstehen. Die hervorgerufene Idee von Christus mufs durch sich selbst von ihrer Wahrheit zeugen, damit die Anerkennung des geschichtlichen folgen könne. Und treten auch im wirklich sich im Innern des Menschen bildenden Leben des christlichen Glaubens diese Gegensätze nicht grade immer klar und bestimmt so auseinander, so stehen sie doch immer in der That in diesem Verhältnisse zu einander. — Wer denkende Menschen zu Christen machen will, wird auch immer das Gefühl eines Bedürfnisses der Erlösung, die Erkenntnifs der Möglichkeit und der Nothwendigkeit derselben, erst hervorrufen müssen, bevor er auf den geschichtlich erschienenen Chri-

stus hinzeigen kann und sagen: der ists, dessen wir bedurften und bedürfen. Jene Idee nun ists, und somit das Verständnifs und die Deutung des Geschichtlichen, was philosophisches Element des Glaubens, ist und nun selbstständig hervorgehoben werden kann. — Es ist hiemit, wie mit aller Liebe zu einem menschlichen Wesen, oder wie mit aller Freude an einem vortrefflichen Werke, wo freilich der Mensch oder das Werk auf factische Weise gegeben sein mufs, wo aber die Liebe oder Freude daraus entspringt, dafs dasjenige, was wir im Gegenstande erblicken, der in uns sprechenden Idee innig entspricht. Eben so ists in der Erforschung der Natur, wo die Erscheinung als Factum gegeben ist, wo aber sogar schon die Frage was im geschehenden das eigentliche geschehende sei, noch mehr aber die, wie das, was geschehen, mit dem Wesen aller Dinge zusammenhänge, dafs es habe geschehen können und müssen, auf Betrachtungen beruhet, denen immer eine philosophische Ansicht zum Grunde liegt.

Erwägen wir jetzt das Bedürfnifs einer philosophischen Ergründung der christlichen Glaubenslehre, ob eine dadurch zu erzielende durchgängig und selbständig ausgeführte philosophische Erkenntnifs in der That Noth thue.

Ist Philosophie schon da, und kann sie überhaupt nicht abgewiesen werden; und können doch Christen Philosophen sein: so ist jenes Bedürfnifs wenigstens insofern da, als es der Philosoph, der ein wahrer Christ ist, tief empfinden mufs. Denn ist einer erst beides, so wird er nothwendig trachten beides in Einem, als Christ auch Philosoph, und

als dieser auch jener, zu sein. Neben einander können beide nicht unabhängig von einander, oder ohne Beziehung auf einander, dergestalt bestehen und leben, wie etwa in Einem Manne der Geschäftsmann neben dem Musiker bestehen kann; welches vielleicht auch schon nicht möglich ist, wenn einer beides recht durchgreifend und von Herzen zu sein wünscht, nur jener noch viel weniger. Denn erstens gehen beide, Philosophie und christlicher Glaube, auf das nämliche aus, und sodann nehmen beide den ganzen Menschen in Anspruch, und leben nur dann auf ächte Weise in ihm, wenn sie ihn ganz durchdringen und herrschende Seele seines Denkens und Handelns, und mithin alles dessen werden, was sonst in ihm leben mag. —

In dem Christen lebt Gott durch Christus. Sein Leben ist das Leben des Herrn in ihm. In allem, was er lebt, muſs er dieses Leben des Herrn in ihm als den Quell, und als die Wahrheit seines Lebens empfinden. Wie sehr also auch, wenn er nun zugleich Philosoph ist, seines Philosophirens, da grade dieses sein Leben ist. — Wie würde er sagen können: Christus ist mein Leben (ἐμοὶ τὸ ζῆν χριστὸς) oder: ich lebe nun nicht mehr ich, sondern in mir lebt Christus (ζῶ δὲ οὐκ ἔτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός, Gal. 2, 20), wenn sein Philosophiren ausserhalb dieses seines Lebens läge. Der Christ, welcher Philosoph ist, wird also auch als Philosoph Christ sein wollen. Seele aber eines wahren Philosophirens kann der christliche Glaube nicht werden, ohne daſs er selbst in klares philosophisches Erkennen übergehe. —

Hinwiederum wird der Philosoph, welcher ein Christ ist, um jenes ächt und vollkommen zu sein, auch grade als Christ Philosoph sein wollen. Denn als derjenige, der in der Idee lebt und dessen Leben ein klares, erkanntes Leben der Idee in ihm ist, geht sein Streben immer darauf aus, alles, was er erkennt, kraft der Idee und im Lichte der Idee zu erkennen. Was sich nicht Kraft der Idee und der damit gegebenen Grundanschauung des Daseins und Lebens in ihm darstellt, kann zu keinem kräftigen Leben in ihm als Philosophen, mithin auch nicht in ihm als Menschen gedeihen, wenn doch im Philosophen das Philosoph-sein mit dem Mensch-sein innig verschmilzt.

Am stärksten wird er natürlich das Bedürfnifs zu einer philosophischen Erkenntnifs des Inhaltes des christlichen Glaubens hindurchzudringen da empfinden, wo sie am meisten Noth thut, in demjenigen wissenschaftlichen Bestreben, welches auf dieselben Gegenstände ausgeht, die jener Glaube umfafst. — Von Gott und der Liebe, die uns mit Gott vereiniget, von dem geistigen Wesen und Leben des Menschen, von der Tugend und der Glückseligkeit und dem Entstehen beider, wird es doch wohl eine philosophische Erkenntnifs und Wissenschaft geben oder geben können. Was wäre eine Philosophie, die von solchen Gegenständen nichts rechtes und genügendes zu lehren hätte? Gott aber, dafs ich eines nenne, ist dem Christen ein dreieiniger Gott, und eine philosophische Theologie, die keine Lehre vom dreieinigen Gott wäre, würde dem Christen als eine ungenügende verstümmelte Theologie, ja als gar keine, erschei-

nen. Denn der Mangel würde nicht in der Ausführung liegen, sondern in der Grundanschauung oder dem Grundbegriffe, der das constitutive ist der ganzen Lehre; diese litte mithin an einem Grundgebrechen. Um zu einer philosophischen und doch wahren, ganzen Lehre von der Gottheit zu gelangen, wird also der in der That christliche Philosoph nicht umhin können, das Bestreben nach philosophischem Ergründen und Erkennen auch auf die Lehre von der Dreieinigkeit auszudehnen, Und so in allem. Ueber das Verhältnifs der Lehre von der Erlösung und von der Gnadenwirkung und mehrerer Lehren zur philosophischen Religionslehre, Tugendlehre und Lehre vom geistigen Wesen des Menschen sind ähnliche Betrachtungen anzustellen. An alle diese Wissenschaften wird der Christ die Foderung machen, dafs sie christlichen Sinnes und Inhaltes seien, damit sie nicht entweder, des tiefsten entbehrend, durchaus ungenügend werden, oder, dasselbe ausschliefsend, sogar verwirren, als wenn auch ohne dasselbe eine völlige Wissenschaft von jenen Gegenständen, das heifst doch ein völliges Eindringen in die Natur und das Wesen derselben, möglich wäre. Doch wie sollte wohl auch ein philosophischer Forscher und Darsteller christlichen Sinnes und Glaubens in seinem wissenschaftlichen Streben irgend etwas anderes wollen Anfang und Ende sein lassen, als das, was sich in seinem ganzen persönlichen Leben als Anfang und Ende reget und beweget, das Christenthum. Man denke sich, da hier von einem Bedürfnifs die Rede ist, ganz in den Zustand eines philosophirenden Christen hinein. Er

entwirft oder sucht zu entwerfen eine philosophische Theologie, Geisteslehre, Religionslehre, Tugendlehre. Kann er sich selbst doch wohl befriedigen, wenn darin nicht alles das, woran er als Christ innig und fest glaubet, auch aufgenommen wird? Welch ein Mifsverständnifs, wenn dasjenige, was ihm im Glauben und Leben das wichtigste ist, in seiner Wissenschaft keinen Platz fände! Kann er denn in dieser ohne dasjenige fertig werden, ohne welches er doch im Leben nicht auskommen kann? Wessen er hier zu seiner Zufriedenheit bedarf, bedarf er dessen denn nicht um sich zu befriedigen in der Forschung, die doch auch fürs Leben fruchtbar sein sollte? Was ist denn seine Wissenschaft ihm, wenn sie nicht eine getreue, allumfassende Darstellung seiner Ueberzeugung ist, und wäre sie das, wenn die wichtigsten Punkte der Ueberzeugung fehlten? Soll aber das christliche in die philosophische Erkenntnifs und Darstellung mit eingehen, mufs es selbst ein philosophisches werden. —

Ob aber nicht gleich von vorn schon das eine von beiden aufzugeben sei, möchte noch gefragt werden. —

Die Wahrheit des Christenthums ist Voraussetzung dieser ganzen Betrachtung. Das Philosophiren aber kann schon um der christlichen Religion willen nicht aufgegeben werden; sondern es wird grade der christlichen Kirche selbst eine wichtige Angelegenheit sein müssen, dafs eine wahrhaft christliche Philosophie sich durchgängig und durchgreifend ausbilde. Der christliche Glaube,

hätte er ein philosophisches Streben nicht schon vorgefunden, mit dem er in Berührung kam, er würde es selbst hervorgerufen haben. Nun vollends, da es schon da war und da ist, thut eine dem christlichen Glauben völlig entsprechende philosophische Erkenntnifs doppelt Noth.

Denn soll das Christenthum verbreitet und, durch die Geschlechter der Menschen hindurchdringend, zu einer Kraft Gottes in allen Menschen werden: so mufs die Wahrheit desselben selbstdenkenden Menschen, die noch vom christlichen Glauben nicht ergriffen sind, auf unwiderstehliche Weise dargelegt und einleuchtend gemacht werden können. Werde auch etwa mancher Einzelne, welcher gläubig wird, ohne eine solche rein und vollkommen ausgeführte, an sich genügende Darlegung und Lehre, vom Glauben ergriffen werden können: so wird doch die Predigt des Evangeliums, als allgemeine an alle gerichtete, und dann wieder jeden Einzelnen zum Glauben hindringen wollende Predigt und Lehre, nothwendig auf jene Darstellung ausgehen müssen, die selbstdenkende Nichtchristen zu überzeugen im Stande sei. Mit solchen aber befinden wir uns auf einem rein natürlichen menschlichen Gebiete, und müssen sie, von einem Punkte aus, auf den sie sich auch als Nichtchristen befinden können, durch Betrachtungen, welche auch von dem Nichtchristen schon als gültig anerkannt werden können, zum Christenthume zu führen suchen. Solche allgemein menschliche Betrachtungen aber sind, sofern sie gründlich sein sollen, nicht ohne die tiefste Philosophie möglich. — So führt also das Bestreben der Kirche dem Glauben

an Christus bei allen Gemüthern Eingang zu verschaffen, auf die Anerkennung der Nothwendigkeit, einen philosophischen Weg zur Erkenntnifs der christlichen Wahrheiten aufzusuchen. Eben so sehr führt dahin die Nothwendigkeit, die Lehre gegen Angriffe zu vertheidigen und zu behaupten. Es ist hier die Rede nicht so sehr von Verbreitung des Christenthums unter fremde Völker und von der Behauptung desselben im Verhältnisse zu andern positiven Religionen, sondern vielmehr von Wiederbelebung desselben in dem Geschlechte, das, unter dem Namen eines christlichen, grofsentheils ohne christlichen Glauben aufgewachsen ist. Hier sind es die Nichtchristen und die Gegner, welche, da sie philosophiren, den Versuch eines christlichen Philosophirens besonders nothwendig machen. Was ists, das in unserm Zeitalter einem kräftigen Leben des Glaubens am meisten widerstrebte? Immerfort eine aus eigenem, mannichfach hin- und hergeführtem, auf wissenschaftliche Art betriebenem Denken entstandene Ansicht und Lehre vom Wesen des Menschen und des Lebens überhaupt. — Bei solchem Widerstreite kann nur das, was an sich und abgesehen von aller Autorität als das Wahre sich bewähren kann, den Sieg davon tragen. Nur wenn es einleuchtet, dafs alles durchgeführte Denken, alle ächte Speculation grade auf dasjenige führe, was in den christlichen Lehren ausgesprochen ist, nur dann ist aller Widerstreit einer andern Lehre gründlich gehoben. Dem Christenthum erwächst dadurch das gültigste Zeugnifs, indem dadurch jenes innere Zeugnifs, auf welches Christus selbst verwiesen, völlig zur Sprache ge-

langt. Auf keine andre Weise kann das Christenthum im Menschengeschlechte wiedergeboren werden und zu einem neuen kräftigen Leben gedeihen. Zu aller Zeit ist der christliche Glaube nur dadurch ein lebendiger Glaube gewesen, dafs er dem Herzen, wie dem innern verständigen Sinne völlig und innig zusagte, nicht durch blofses Ansehen der Ueberlieferung. Zu aller Zeit ist über Gegenstände des Glaubens philosophirt worden. Allein die gänzliche Durchführung dieses Philosophirens scheint besonders unserer Zeit Aufgabe und Bedürfnifs zu sein, zur völligen Wiederbelebung des Glaubens. —

Jener genannte äufserlich hervortretende Streit zwischen verschiedenen Individuen zeigt sich natürlich als ein innerer Streit, der im tief denkenden, nach voller Klarheit strebenden Christen nicht selten noch erst ins Gleiche zu bringen ist. Das philosophische Forschen, einmal erwacht und in Bewegung, wird auf mannichfache Weise in unserm eigenen Innern unserm Glauben begegnen. Jeder ungehobene Widerstreit aber wird das Leben des Glaubens aufhalten. Besonders wird der Lehrer in der christlichen Kirche die Nothwendigkeit empfinden müssen, diese beiden Elemente seines geistigen Lebens zur Einheit und Durchdringung zu bringen. Denn sein Beruf führt es mit sich, dafs er nicht blofs den eigenen Zustand, sondern auch den Zustand anderer in Rücksicht des Glaubens überschauen und verstehen könne. — Den eigenen innern in Zerrüttung gerathenen Zustand bringt vielleicht der kräftig ringende schon in Ordnung durch die Kraft der Empfindung und

der vernommenen Stimme der Wahrheit, ohne dafs es nöthig wäre unter diesem Besinnen in das darin allerdings thätige philosophische Element auf rein wissenschaftliche Weise einzudringen. — Den Zustand anderer aber und zwar vieler kann nur der überschauen und fassen, der das allen solchen Zuständen zu Grunde liegende innre Eine, sich selbst Gleiche, klar erkennt. So wird denn dem Lehrer der Kirche aus dem Denken über den Inhalt des Glaubens, und über die Angelegenheiten der Menschen, die sich in Sachen des Heiles an ihn wenden, ein Studium erwachsen müssen, das die beiden im Glauben thätigen Elemente der Ueberzeugung an einander hält, und mithin in das innre Zeugnifs von der Wahrheit der Lehre völlig einzudringen sucht. — Man erwäge nur, welche Fragen oder Einwendungen nicht selten sogar von Ungebildeten gemacht werden, und wie wenig man sie, wenn wahrer, lebendiger Glaube gestärkt werden soll, darf unbeantwortet lassen, oder auf eine nicht völlig genügende Weise beantworten, wozu dem Lehrer denn oft ein philosophisches Eindringen in die ganze Tiefe der Lehre wird nöthig sein. —

Auch scheue ja die Kirche den Versuch philosophischer Durchforschung der Lehre nicht; als ob jene dieser an sich gefährlich sein möchte. Eben das ist dieser Lehre Tiefe und Gehalt, dafs, indem jegliches Gemüth in ihr finden kann, wessen es bedarf, sie den Schritt aushalten kann mit jeglicher in die Tiefe dringenden Speculation, dasjenige darbietend, was auch dem tiefsten Sinne genügt, ja was keiner noch ergründet hat. Nur so

kann sie auch die erhabene Offenbarung sein für alle Zeit und keine bloſse Gestaltung für Eine Zeit, wenn sie eine unerschöpfliche Fülle zur Entwickelung enthält für alle Zeiten.

Sei es auch ein Abirren vom rechten Wege gewesen, wodurch das Christenthum durch Philosophiren nach und nach sogar in tiefforschenden und tiefblickenden Gemüthern ist zurückgedrängt worden; so ists doch keinesweges ein Abirren vom rechten Wege, sondern vielmehr eine natürliche Folge des organisch sich fortentwickelnden Lebens selbst, daſs das Christenthum in dasjenige Verhältniſs zur Philosophie getreten ist, welches jetzt das Bedürfniſs einer philosophischen Ergründung der Glaubenslehre so sehr empfinden macht. Denn soll in dem immerfort sich mehr entwickelnden Leben des Menschengeschlechtes der Geist des Christenthums immer mehr hindurchdringend und durchgreifend, das ganze Leben so in seine Gestaltung aufnehmen, daſs er als bildende und verklärende Seele überall walte und lebe: so muſs er unser Gemüth, unsern geistigen Sinn so erleuchten, daſs alles in uns von diesem Lichte erfüllt, uns in diesem Lichte alles klar und verständlich werde. Er wird dann durch seine eigne Wahrheit in uns als Warheit leben, so aber auch von uns dargestellt und ausgesprochen werden können; — mithin grade in einer solchen Erkenntniſs sich uns gestalten können, wie die philosophische Erkenntniſs ist. —

Alles Fortschreiten im Erkennen und Wissen überhaupt geht — daſs ich dieses noch bemerke —

nicht blofs darauf aus, dafs des gegebenen mannichfaltigen immer mehreres erforscht, und seinem Zusammenhange mit allem übrigen, seiner Bedeutung und Wesenheit nach erkannt werde; sondern auch in entgegengesetzter Richtung strebt das Denken immer mehr und mehr zu dem ursprünglichen und ersten hinan, dafs der Anfang sich immer mehr zeige, und der Urquell immer mehr ergründet werde. Das Fortschreiten in der Richtung des immer mehr in seiner Einheit zu erblickenden und zu umfassenden Mannigfaltigen drängt den vorwärtsstrebenden Forscher immer desto stärker zu dem ursprünglich noch tiefer zu ergründenden Anfang zurück, je mehr sich ihm jenes Mannigfaltige in seiner Einheit zeiget. Dann führt aber die tiefere Erfassung des ersten und zum Grunde liegenden (constitutiven) zur neuen Durchforschung und Umbildung des schon gewonnenen und, wie es schien, schon genügend festgestellten. So kam, um ein Beispiel zu nennen, eine allgemeine Biologie später als die besondre Physiologie des thierischen Lebens; allein letztere wird, so wie das ursprünglichste und mithin allgemeinste in allem Leben überhaupt mehr und mehr in seiner Ursprünglichkeit erfafst und erkannt wird, immer neue Stufen der Erkenntnifs und des Verständnisses, und immer neue Gestaltungen durchgehen. — Im fortgehenden Leben der Menschheit ist der Fortschritt der Wissenschaft, wie derjenige der Natur, die in ihren Gestaltungen immer wieder zu dem Anfänglichen zurückkehrt und sogar den Menschen als Pflanze anfangen läfst, doch aber so, dafs dieses Pflanzenleben ein ganz anderes ist, als das der ei-

gentlichen Pflanze. Auch in der Wissenschaft greift jedes Zeitalter, den gröfsern Epochen nach, das Werk wieder von vorne an, und, was lange entschieden und fertig schien, geht von neuem in den Flufs der Untersuchung ein, um in erneuter Gestalt wieder hervorzukommen. Und so kann es denn, wenn wir glauben, dafs es an der Zeit sei, darauf hinzustreben, dafs Christenthum und Philosophie, welche in Jahrhunderten von einander wegzustreben schienen, sich völlig durchdringen mögen, nicht die Meinung sein, dafs eine etwa schon gebildete Philosophie das Christenthum aus sich deute und dergestalt in sich aufzunehmen suche, sondern dafs, indem grade aus wahrem Christenthume und eindringender Durchforschung des gegebenen Christlichen, sich eine Philosophie des Christenthums hervorhebe und ausbilde, nun auch die Philosophie selbst, in diesen Flufs neuen Lebens zurückgehend, sich neu gestalte, und dafs so eine ächte christliche Philosophie entstehe. — Wie denn auch dem Christenthum daraus eine neue Wiedergeburt und ein neues Leben entstehen wird. Es wird dadurch diese geschichtliche Schöpfung und Entfaltung, die, wie die der Natur von unergründlicher Tiefe ist, tiefer in ihrer Göttlichkeit erkannt werden. Wie Christus gesagt hat, es werde nicht der kleinste Buchstabe vergehen vom Gesetze, bis dafs es alles geschehe: so möchten wir glauben, es sei in den heiligen Schriften nichts gelehrt, erzählt oder verkündet, dessen inneres Verständnifs nicht einmal aufgehen werde. —

Sogar von den Wundern Christi möchte man hoffen und erwarten, dafs auch sie einst werden

begriffen und verstanden werden und dem Streben auch in ihnen Natur zu erblicken Genüge geschehen auf ächte Weise; nur nicht so, dafs sie durch solches Verständnifs als Wunder würden aufgehoben, sondern dafs sie eben dadurch als Wunder würden bestätiget und bewähret werden. Wenn nämlich klar erkannt und eingesehen würde, nicht blos dafs, sondern auch wie und auf welche Weise einem Christus und seinen Aposteln jegliche Naturgewalt weiche oder gehorche, blofs weil jene es wollten, wie und auf welche Weise solcher Wille in der That eine über alle andre Gewalt auf Erden mächtige Kraft sei im Reiche des irdischen Daseins, mithin in und zufolge der Natur selbst. — Grade durch ein solches, auch ins Einzelne zu verfolgende, Verstehen der Wunder Christi würde diesen die volle von Christo zeugende Gewalt wieder neu erwachen. Denn die klare Einsicht in eine solche Naturgemäfsheit der Wunder würde, indem sie die aus der scheinbaren Unbegreiflichkeit derselben entsprungenen Zweifel an der Wirklichkeit derselben vernichtete, vollkommen lehren, dafs in Christo mitten in die irdische Natur ein höheres Leben ganz anderer Art und mit diesem eine höhere Natur hineinbrach, wenn auch nur in diesem einen Punkte der Zeit mit solcher Gewalt hervorstrahlend. Doch mit solcher allein ächter Erklärung der Wunder Christi möchte es wohl noch lange anstehen; sie möchte vielleicht kommenden Zeiten einmal ein einleitendes Mittel werden zu neuer Wiederbelebung des christlichen Glaubens, wenn die Macht desselben in den Gemüthern der Menschen etwa einmal wieder möchte

zu-

zurückgedrängt werden sein. Näher liegt uns, und den Zeichen der Zeit entsprechender ist die völlige Wiedergeburt des Christenthums durch philosophische Erkenntnifs.

Lebhaft empfundenes Bedürfnifs und zwar von so specifischer Art, dafs es eben durch nichts als durch den Glauben an Christus befriedigt werden kann, ist das, was immer die Gemüther an Christus zurückgeführt, und die feste und innige Anhänglichkeit an ihn wieder hervorgerufen hat. Jetzt wird aber ein solches Bedürfnifs selbst im philosophischen Streben rege; wie es denn auch einmal so kommen mufste; denn kann das Leben überhaupt nicht sein und auskommen ohne Christus, wie sollte das Philosophiren ohne ihn auskommen können? Wenn einerseits der, eine jegliche vom Glauben an Christus unabhängig gebildete Philosophie weit übertreffende, Tiefsinn der christlichen Lehre völlig wird erkannt sein, und andrerseits eindringlich wird empfunden werden, dafs man in aller Lehre von Gott und dem Menschen nicht zum Genügenden gelangen könne ohne dasjenige, was den Inhalt jener Lehre ausmacht: so wird die Philosophie selbst christlich werden müssen, und der christliche Glaube in das philosophische Bestreben eingedrungen eine neue Genesis im Gebiete der Philosophie selbst hervorrufen. Doch war es hier nur die Absicht, das Bedürfnifs eines durchgreifenden Philosophirens über den Inhalt der christlichen Lehre darzuthun, wie es sich dem Christen aufdringt, nicht aber zugleich nachzuweisen, wie auch der blofse Philosoph als solcher nothwendig zu demjenigen zurückgedrängt

werde, was im Christenthume ausgesprochen vor ihm liegt.

Wie aber? Wäre es denn die Absicht die auf diesem Wege zu erstrebende Philosophie, wenn sie einmal erlangt wäre, an der Offenbarung Statt zu setzen, oder den Glauben durch die philosophische Erkenntnifs aufzuheben?

Keinesweges. Ersteres nun durchaus nicht; das wäre reiner Unsinn. Man bedenke nur, was hier die eigentliche Offenbarung, was hier das eigentliche (sogenannte) Positive ist. Das ist das in der Fülle der Zeit in der That Geschehene, es ist die Menschwerdung Christi und die Vollbringung dessen, was er vollbrachte. An die Stelle dieser eigentlichen ersten (primitiven) und wesentlich in die Zeitlichkeit hineingetretenen Sich-Offenbarung der Gottheit eine Erkenntnifs von derselben setzen und durch diese jene gleichsam ersetzen wollen, das wäre, als wenn der Naturforscher seine Erkenntnifs der Natur an der wirklichen Natur Stelle setzen, und sich etwa nicht mehr am Sonnenlichte selbst, sondern an seiner Lehre vom Sonnenlichte körperlich erwärmen lassen wollte. — Wem fiele es auch wohl ein zu meinen, dafs eine Lehre von der Erlösung die Erlösung selbst, von der sie eine Lehre wäre, vertreten könne, so dafs nun nicht mehr Christus selbst als Weltheiland anzubeten wäre, sondern die Erkenntnifs von dem Weltheilande nun an seiner Statt, Weltheiland würde. — Auch auch die von jener ersten Offenbarung zeugende und Bericht erstattende, zweite (secundäre), geschriebene Offenbarung kann durch keine

philosophische Erkenntniss überflüssig gemacht werden, eben weil sie Verkündigung und Botschaft (Evangelium) ist von einem geschichtlich Geschehenen, und von dieses Geschehenen Wesen und dessen Bedeutung für die Menschheit. Christus allein konnte wissen, was in ihm lebe und erscheine und was er sei, und nur von ihm erleuchtet konnten die Apostel es berichten und predigen. Als Bericht von einem Geschichtlichen kann das Evangelium nur auf äussere Zeugnisse hin geglaubt und angenommen werden, und so bleibt auch das geschriebene überlieferte Wort immerfort stehen, als eine durch kein philosophisches Erkennen zu ersetzende Autorität, als ein Positives. In dieser Rücksicht zeigen sich auch die Wunder Christi wie die der von ihm zeugenden Apostel als durchaus nothwendig, und dürfen nicht als ausserwesentliche Erscheinungen hintangesetzt werden. Denn von dem Geschichtlichen in Christo konnte nur Geschichtliches zeugen. Die vollkommen anerkannte Göttlichkeit der Lehre kann doch nur von dieser Lehre Göttlichkeit zeugen, noch nicht von der Gottheit des Lehrers, (denn sollte nicht menschlicher Tiefsinn, menschliche Erleuchtung durch höhere (geniale) Belebung des Geistes auch so weit einmal haben gelangen können?); auch nicht von der durch und in ihm in der That geschehenen Erfüllung dessen, was menschlicher Tiefsinn (wenigstens hintennach) als nothwendig zur Erlösung der Menschen kann erkennen lassen. — Nur insofern kann die Göttlichkeit der Lehre auch von dem in der Person Jesu erschienenen Heilande der Welt, als solchem, ein Zeugniss abgeben, inwie-

fern geschlossen wird, dafs wer eine solche Lehre gab, unmöglich hat über sich selbst im Irrthume sein können. Allein so zeuget doch die Lehre, die er gab, nur eben auf dieselbe Weise von ihm, wie die Wunder; diese aber auf diese Weise stärker. — Was endlich die geschriebene Offenbarung betrifft, insofern sie nicht blofs Evangelium, sondern auch Lehre ist, und zwar Lehre über solche Gegenstände, von denen schon vor Christus durch Philosophie tiefsinnige Erkenntnisse entstanden waren, wie von der Unsterblichkeit, oder doch hätten entstehen können, wie etwa von der Dreieinigkeit; so tritt doch auch solche Lehre durch das Christenthum mit ganz anderer Kraft und Zuversicht hervor, als sie ohne den christlichen Glauben würde können. So dafs die Gewalt der Autorität sich auch bis hierher erstreckt. Denn die Lehre wird von dem Christen empfangen und aufgenommen, als die da kommt von demjenigen, der alles wufste und erkannte und durchschaute, so unmittelbar, wie wir schauen, was hier auf Erden sichtbar vor uns steht. Allein diese Gültigkeit können diese Lehren doch nur für den haben, der schon an Christus, als den im Fleische erschienenen Sohn Gottes, glaubt; und diesen Glauben hervorzurufen oder zu bekräftigen diene jene besprochene philosophische Durchforschung und Ergründung des Christlichen. Wird es erst klar, dafs Gott nur als dreieinig gedacht werden könne, wird besonders die Idee des Sohnes Gottes auch als Weltheilandes einleuchtend, und wird mit der Einsicht in die Nothwendigkeit der Erlösung zugleich die Empfindung des Bedürfnisses einer solchen Erlösung

durch Menschwerdung des Sohnes Gottes lebhaft hervorgerufen, welches alles auf dem Wege philosophischer Betrachtung möglich ist: so wird man nicht mehr anstehen können, nun auch den geschichtlichen Jesus von Nazareth für den menschgewordenen Sohn Gottes, für den wahren Christus anzuerkennen, so dafs dann der geschichtliche Glaube, und mit ihm der völlige christliche Glaube erfolgen wird. Da aber doch auch der geschichtliche Glaube, — sei er auch erst auf diesem Wege selbständiger Erforschung der Wahrheit der Lehre vorbereitet worden, und habe er auch etwa nur, weil diese sich bewähret, zugleich mit derselben Eingang gefunden, — immer in Prüfung und Ueberlegung des geschichtlich Gegebenen seinen eigenen Boden hat, auf dem er fufset, so kann auch dieser Glaube hinwiederum die Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehre bestärken. Man lasse sich hiebei nicht durch die Gegenseitigkeit der Bestärkungen, durch die wechselseitige Abhängigkeit dieser und jener Ueberzeugung und Zuversicht verwirren. Das Verhältnifs zwischen der rein wissenschaftlichen Erkenntnifs und dem Glauben an die Offenbarung als solche, ist hier demjenigen gleich, das sich in einer andern Sphäre, zwischen jener Erkenntnifs und der Ueberzeugung aus unmittelbarer Erfahrung zeiget; denn das Vertrauen auf die Wahrheit oder Wirklichkeit einer in der Erfahrung gegegenen Thatsache (dafs dabei keine Täuschung obwalte), wird oft erst durch die wissenschaftliche Einsicht in die Möglichkeit und Naturgemäfsheit derselben völlig hervorgerufen, indem doch zugleich dem dabei vorleuchtenden Be-

griffe wiederum nur deshalb Realität beigelegt wird, weil er in jener Thatsache die Bekräftigung seiner Wahrheit hat. Die Anerkennung des Gegebenen blofs zufolge seines Gegebenseins und das Verständnifs desselben greifen hier organisch in einander, die völlige Ueberzeugung zu bilden. —

Wird nicht aber etwa doch den Glauben vielleicht, als erste Stufe der Gewifsheit, die philosophische Erkenntnifs, als zweite und höhere Gewifsheit, verdrängen oder aufheben? Auch dieses mit nichten. Wäre Glaube, seinem Begriffe nach, eine blofs in dunklem oder halbklarem Bewufstsein wurzelnde und ruhende Ueberzeugung und Zuversicht: so müfste ihn allerdings die volle Klarheit auflösen, wie vor dem Sonnenlichte die Dämmerung verschwindet. Allein Glaube ist nicht erkenntnifslose, sondern ist die in unmittelbarer kräftiger Empfindung und daraus hervorgegangener innigen Ueberzeugung wurzelnde und ruhende Gewifsheit, welche praktisch in das Leben eingreift durch Vertrauen und Zuversicht, sich sofort durch das practische Leben bewährend und bekräftigend. — Die völlige klare Erkenntnifs des Wahren durch seine Wahrheit hebet aber keineswegs die kräftige Empfindung und Ueberzeugung auf, in welcher sich an das Wahre eine Individualität und Persönlichkeit liebend und hingebend anknüpfet. — Vielmehr gehe aus aller Erkenntnifs ein lebendiger Glaube, ohne welchen die Erkenntnifs wenig nütze ist zum Leben, hervor und belebe den Menschen, dafs ihm das, was er sieht und erkennt, nun auch persönlich fromme und zu Gute komme. —

In aller Erkenntniss überhaupt unterscheide man, was zu unterscheiden ist, dränge aber nicht weg, was wesentlich mit hinzugehört. Das erste ist das Wahre, sich selbst im Erkennnen in seiner Wahrheit darstellend. Allerdings stellt es sich in einem Bewufstsein in einem persönlichen Wesen dar; allein im reinen Erkennen, Einsehen, Schauen ist von diesem subjectiven und persönlichen nichts, das heifst: macht sich nichts bemerklich und empfindlich. Nun aber ist doch die individuelle Persönlichkeit da, und in dieser soll ein Leben zum Leben gelangen, dafs sich zuletzt ein Reich Gottes bilde. Auch im Erkennen und durch dasselbe werde ein solches persönliches und individuelles Leben gefördert. Deshalb kann das individuell-persönliche nicht im reinen Dasein und Sichdarstellen des Wahren in ihm verloren und aufgegangen bleiben, sondern stellt sich als solches dar. So tritt denn ein Gegensatz ein, und die individuelle Persönlichkeit bezieht sich auf jenes Wahre. Dieses zeigt sich ihr hiemit als bestimmendes, insofern als nöthigendes oder Nothwendigkeit mit sich führendes; es dringt dem persönlichen Bewufstsein seine Anerkennung auf, reifst wohl auch hin und begeistert; die Person aber empfängt es, empfindet seine Nöthigung, schliefst sich ihm zugleich auf und gibt sich ihm ganz und völlig hin. Wodurch denn jene Nothwendigkeit wieder in das unmittelbare reine freie Sein des Wahren im Persönlichen zurückgeht, und die aufgehobene Einheit wieder völlig eintritt. Nur in anderer Gestalt; denn jetzt ist bemerklich geworden, was vorhin als blofses Moment im Dasein verloren war, und die Einheit

ist Einheit in Fülle geworden. Ich führe dieses nicht weiter aus. Nur das Entstehen einer Ueberzeugung, eines Glaubens, ist hier zu bemerken: Die kräftige Empfindung jener Nothwendigkeit der Anerkennung, mit williger Hingebung in diese Gewalt des Wahren, in welcher Hingebung dann der Stachel jener Nothwendigkeit nicht mehr empfunden wird, ist diejenige kräftige Ueberzeugung, die den Glauben macht. Im Glauben gelangt also das Wahre in seiner Wahrheit erst zum völligen Dasein, indem es zur völligen Durchwohnung des Persönlichen, zur Persönlichkeit gelangt, und wird nur im Glauben eine Kraft Gottes auf Erden.

Der Glaube erscheint hier einerseits als Gipfel der Erkenntnifs und als ihre Vollendung; andererseits ist er aber auch ihr Ausgang und ihre Wurzel. Denn das Wahre, welches sich hier als ein actuelles zeigt, kömmt nur zu uns, indem wir es empfangen; die Wahrheit stellt sich selbst in ihrer Wahrheit dem Blicke dar, unser ist nur das Auge, welches schauet, nicht das Licht, welches hineinleuchtet, und durch welches alles gesehen wird. Da sie sich aber nun auch in der That im Menschen gestalten will, sich ihm mithin auftun will, auf dafs ein Reich der Wahrheit komme und wirklich werde: so spricht sie den Menschen an, erregt und bewegt ihn durch ihre eigne Kraft, dafs sie in ihm wohne. Und so wird also die Hingebung in diese Herrschaft der Wahrheit, das Aufnehmen der göttlichen Einwirkung, das Anschliefsen und Festhalten an der Wahrheit, mithin der Glaube, das erste sein und der Träger des ganzen Erkennens. Hingebung ist das erste, und völliges

Hingegebensein, Durchwohntsein und Erfülltsein ist das letzte; Anfang und Ende also der Glaube. Aus dem Glauben geht erst das kräftige, feste Verständnifs hervor, dieses tragend und hinwiederum von demselben getragen; denn in dem Verständnisse, so wie in dem Aussprechen, dem klaren Worte, bricht der Glaube wallend hervor, und geht dadurch zugleich wieder lebendig wallend in sich zurück. Der Glaube ist der Erkenntnifs innre Seele, die ganze irdische Gestaltung durchbildend und durchwohnend. —

Die Idee dagegen möchte man im Gegensatz hiezu den Geist der Erkenntnifs nennen. Die Wahrheit rein in ihrer Wahrheit, sich im Erkennen darstellend ohne alle Beziehung auf eine Persönlichkeit, und sich im Denken fortbewegend, ist die Idee. Auch sie lebt nur in uns, indem sie bestimmend in uns herrscht, und, ihre innre Darstellung gestaltend, gestaltet sie sich selbst in uns, als der sich in dieser Darstellung aussprechende Geist. — Allein wo sie als solche waltet, ist nur reines Denken ihre Gestaltung, in der sie lebet und da ist, sich nur als Wahrheit aussprechend, und weiter nicht mehr als irgend etwas anderes, denn eben als das Wahre. Und so soll sie sich auch in uns darstellen, und rein, wie sie ist, aufgenommen und erkannt werden. Die Persönlichkeit schweigt in dieser Region reinster Geistigkeit, reines Denkens und Erkennens vermittelst Denkens. Nun aber kommt doch im sich vollendenden Leben auch die individuelle Persönlichkeit zur Regung und Sprache, und kommt als Persönlichkeit jener Wahrheit entgegen. Die Beziehung auf das eigne Selbst tritt

ein; das Leben der Idee, denn ein Leben war es, wenn es auch noch nicht als ein Leben bemerkt wurde, ging in jener Region rein und ungehemmt durch die Persönlichkeit hindurch; nur sich selbst aussprechend, wird jetzt aber vom Persönlichen festgehalten, damit es auch diesem fromme, damit das persönliche dadurch auch lebe und gedeihe und wachse. Das Interesse der Person kommt in Bewegung, und die Idee ruft jetzt den Glauben hervor, und lebt nun, in ganz anderer Region, als früher, ein anderes neues Leben im Glauben. In der geschichtlichen Entwickelung des Lebens im Menschen nach, ist diese Region die frühere, weil Leben überhaupt früher ist, als der Geist.

Schon in der Ueberzeugung, als kräftiger Empfindung und Hingebung, zeigt sich dieses Subjective, wie man es nennt. Im fortwachsenden Glauben aber tritt diese Seite immer mehr hervor. — Die Empfindung wird Empfindung des Wohlseins im Festhalten am Wahren; sie wird Freude am Wahren, Vertrauen, Zuversicht, Anhänglichkeit und Liebe. Und hier sehen wir auch, wie die Wahrheit von dieser Seite, ehe ein reines in sich allein ruhendes Erkennen eintritt, Eingang finden und zur Herrschaft gelangen könne. Denn ein Bedürfnifs wird rege. Der Mensch bedarf zu seinem Wohlsein der höchsten Wahrheit; er ist in seiner Wurzel mit dem Wahren, dem Ewigen verknüpft, nur aus demselben wächst sein Dasein heran. So hat er denn ein ursprüngliches Bewufstsein seines Seins im Wahren, seines Lebens in Gott (das Gewissen ist Ausdruck dieses Bewufstseins) und fühlt ein Bedürfnifs, dieses Leben in

Gott nun auch in der That und Wirklichkeit zu leben, dieses Sein im Wahren nun auch zum Dasein zu bringen, daſs er nun auch für sich sei, was er an sich ist. — Welches Bedürfniſs denn zugleich als ein solches empfunden wird, worauf sein ganzes Wohlsein beruht. Aufgeregt und in Bewegung gebracht schärft es nun, wie jedes scharf empfundene Bedürfniſs, den Sinn oder das geistige Auge für dasjenige, was befriedigen könne oder nicht; und was diesem Bedürfnisse entspricht, den so geschärften Sinn anspricht, wird erfaſst, bewahrt, genährt, sofern es fortdauernd sich immer als das dem Bedürfnisse, der innern Foderung entsprechende und auch als das wohlthätige bewährt. Es tritt nun auch kräftig ins Leben ein, als beseligend und heiligend und wird so in diesem seinem völligen Practisch-sein erst vollendeter Glaube. —

Allerdings ist es auch hier, indem die Wahrheit so unter ihrer Beziehung auf das persönliche und auf das Leben, das zu leben und zwar als ein persönliches zu leben ist, immer mehr hervortritt, eben die Wahrheit selbst, die sich selbst zeigt und von sich selbst zeuget, indem wir ihrer immer mehr inne werden. Doch aber ist hier nur eine gewisse, und zwar nicht die höchste, Weise des Fortschreitens zum Erkennen, indem das Innewerden (das auch grade deshalb ein Innewerden genannt wird) an jener Beziehung haftet. Dagegen ist hier die höchste Kraft und, wenn der volle Glaube mit Erkenntniſs herrscht, die höchste Fülle des Wahren. Der vollkommen Erkennende predigt auch sich selbst den Glauben, den er Andern

predigt; auch er, wird nur dann durch sein Erkennen beseligt, geheiligt, wahrhaft lebendig gemacht, wenn auch er grade so im Leben von dem Glauben bewegt und beherrscht wird, wie derjenige, der zu solcher Erkentnifs nicht gelangt ist. —

Und so gehe denn der Glaube fester, kräftiger und reiner aus dem reinen in sich ruhenden (philosophischen) Erkennen hervor, und werde nicht dadurch verdrängt. Was das aber heifse, nur Glauben zu wollen, und nicht dieses reine Erkennen, wird hier auch klar. — Behaupten, dafs die christliche Wahrheit nicht an und durch sich selbst in ihrer reinen Wahrheit sollte einleuchten können oder einleuchten dürfen, sondern nur in ihrer Beziehung auf die Empfindung, das heifst doch, um ihre Hoheit zu sichern, eben dieser Hoheit etwas entziehen. —

Dem reinen (philosophischen) Erkennen entspricht als Bethätigung die wissenschaftliche Darstellung, wie dem Glauben die aus ihm entspringenden Gefühle und Handlungen. — In dieser Darstellung stellt der Erkennende, der diese Darstellung selbst hervorbringt, die erblickte und empfangene Wahrheit vor sich hin, wie in einem Abbilde, in welchem er die Erkenntnifs besitzt, festhält und vollends zur seinigen macht. — Sie wird hervorgebracht, wie das Empfangne und wie der Blick es fordert, ist aber doch Product des Erkennenden, sein eignes Wort, indem er das in ihm gesprochene Wort nachspricht. Er vernimmt es aber nur völlig und bringt es zur Klarheit in sich, in diesem

Nachsprechen, welches also zum völligen Erkennen durchaus wesentlich ist. Beide in Einem, das Erkennen und die Darstellung, geben die Wissenschaft. Dafs die Darstellung, als menschliches Product, in welchem die Wahrheit, als Wahrheit, zu einem zeitlichen Bestehen und äufsern Dasein gelangt, indem sie sich, als actuelles Leben, wie alles Leben, ein Zeitliches und Successives bildet, worin sie sich ausspricht, nur nach und nach und stückweise zu Stande kommt, ist begreiflich; mit ihr kommt aber auch die Wissenschaft, ja das Erkennen, das sich nur an der Darstellung klar wird, stückweise zu Stande. — So erscheint denn die Erkenntnifs als das Stückwerk, das, nach Paulus, aufhören soll, wenn die Vollendung kommt. Das Anknüpfen aber und Festhalten an demjenigen, wodurch uns das Licht der Wahrheit in dem Maafse gegeben wird, wie es sich selbst uns geben will, die Hingebung in die Gewalt desselben und das Ergriffensein von demselben wird immer bleiben, und so nennt Paulus, im Gegensatze gegen die Erkenntnifs, den Glauben den bleibenden. Sogar im Gegensatze gegen die reine der reinen Erkenntnifs inwohnende Idee ist uns der Glaube das bleibendere. Denn die Idee stellt sich nur dar, indem sie sich zeigt als die Wahrheit oder das Wahre desjenigen Andern, dessen Wahrheit, dessen inneres Licht sie ist; nur in ihrer Gestaltung in diesem Andern sehen und haben wir sie. Der Glaube dagegen ist das blofse Anschliefsen an das Göttliche, das blofse Hingegebensein in dasselbe, ohne allen weitern Inhalt von Bestimmungen. — Allein in ein bestimmtes Leben eingreifen kann er doch

nur, indem er sich selbst auf bestimmte Weise gestaltet; so kömmt er denn zu einem Inhalte von Bestimmungen, die von ihm ausgehen, und somit denn auch zu einem Inhalte von Erkenntnissen. In diesem spricht sich nun jenes Wahre, jene Wahrheit, der sich der Glaube geöffnet und hingegeben hatte, aus. Sie, die Wahrheit, spricht sich selbst aus, sie spricht sich aber aus durch das Persönliche hindurch und vermittelst der eigenen nachsprechenden und darstellenden Productivität dieses Persönlichen; so mufs sie denn vernommen und aufgenommen werden durch eine Hingebung des Persönlichen (Glaube), aber auch dargestellt werden im aussprechenden Worte, und zwar wie sie rein sich selbst ausspricht, (ohne Einmischung des Glaubens). Auf dieses letztere geht das philosophische Streben aus. Die vollkommne Sichdarstellung der Wahrheit in ihrer Wahrheit in einer durch sie hervorgerufenen aussprechenden oder abbildenden geistigen Darstellung, in einer Wissenschaft, ist die vollendete Philosophie. Das Leben der Wahrheit dagegen in dem persönlichen Leben des sie aufnehmenden Menschen ist der Glaube. —

Das fruchtbare, mannigfache und überall angemessene Eingreifen des Glaubens in das Menschenleben kömmt nur durch Denken zu Stande. Ebenso die Philosophie nur durch Denken. Sie ruht freilich zuletzt in unmittelbarer Anschauung, intellectueller Anschauung. Wie könnte sie auch anders, wenn doch die Wahrheit nur empfangen werden kann, oder erblickt und gesehen, wie sie sich eben selbst darstellt? Allein was im Einzelnen erkannt wird, wird doch durch Begriff er-

kennt, und sie ist durch und durch, so wie sie ein Erkennen ist kraft der Idee, doch zugleich Erkennen kraft eines Systemes, mithin begriffsmäfsiges Erkennen. Sie bewegt sich durch Denken fort, und gestaltet sich selbst in einem Denken, wenn auch nicht als blofses Denken, sondern als Beweger und Träger, Geist und Seele dieses Denkens. So ist sie denn nicht höchste Erkenntnifsweise; es gibt allerdings ein höheres Erkennen als das philosophische. Das Erkennen und Wissen Christi, können wir uns wohl dieses als ein philosophisches vorstellen, als Philosophie oder Wissenschaft? Er schaute und erkannte die ewigen Wahrheiten, wie er erkannte, was im Menschen war. Sein Erkennen und Schauen war ein Schauen durch den allerfüllenden Geist, unmittelbar, gradehin, ohne der Bewegung des Denkens zu bedürfen; wie wir auch manches so unmittelbar für gewifs erkennen, dafs wir es, wenn wir es auch erörtern und durch Denken und Entwikkelung von Gründen bewähren können, dennoch nicht vermittelst eines solchen Denkens, sondern unmittelbar, wie wir leben und sind, zu wissen uns versichert halten. In einem solchen Erkennen ist kein durch Denken gefundenes; es ist darin keine Frage beantwortet, denn es ist keine Frage dagewesen, noch (was uns alle treibt) der Stachel einer Frage empfunden worden. So kann nur erkannt werden der Geist Gottes und was als durch ihn, als sein Wort, vernommen wird. Denn nur er und was er als Geist spricht oder gibt, ist über allen Zweifel, über alle Frage erhoben, sich selbst in sich selbst bewährend. Mit dem Ausdruck: Schauen aller Dinge in Gott

mag man diese höchste Stufe des Erkennens bezeichnen. — Auch als Glaube kann dieses höchste Erkennen betrachtet werden; denn es ist ein Erkennen zufolge des höchsten wirklichen Ergriffenseins, zufolge des völligen Einsseins der Person, als des Gefäfses, mit dem ihm einwohnenden Wahren, als des Geistes Gottes; es ist so vollkommne Zuversicht, dafs auch keine Frage, kein Gedanke an Prüfung aufkommt. Es ist doch aber ein Erkennen zufolge eines vollkommenen Einleuchtens; denn der Geist ist selbst das Licht, in dem gesehen wird, und es wird nicht erkannt, weil ein anderer gesehen hat und mittheilt, sondern weil eben unmittelbar gesehen wird. Glaube aber ist es doch, insofern es Glaube ist an die Realität des Sehens selbst, Glaube an die Wahrheit des Lichtes selbst oder des erleuchtenden Geistes. Solcher Glaube an die Realität eben des Sehens selbst liegt allem möglichen Erkennen zum Grunde, insofern dabei einem Sehen gefolgt wird, und einem gewissen Sehen wird (auch vom Skeptiker, der doch an die Realität seiner Skepsis glaubt) immer gefolgt. Am Ende wird doch alles nur empfangen, und aus Zutrauen zu dem, durch welchen es gegeben wird, angenommen.

Nun aber, weil es im Stande der Vollendung eine Stufe des Erkennens geben kann, die höher ist als Philosophie und Wissenschaft, indem das Leben und Dasein des Geistes Gottes den Menschen erfüllt, Philosophie und Wissenschaft auch auf dem Wege zur Vollendung verwerfen zu wollen, das wäre ganz unstatthaft. Die Nothwendigkeit das Leben durch Denken fortzuführen ist da. Die

christ-

christliche Lehre selbst will gepredigt sein, und kann es nur werden, indem ein Denken hervorgerufen wird. Durchgeführtes Denken, aber ist philosophisches Denken, und führt zur Philosophie und zum wissenschaftlichen Erkennen. Allerdings ist das Streben nach völligem Erkennen nicht ohne Gefahr. Manchem, ja den mehrsten ohne Zweifel, ist es räthlicher aus der Einfalt des blofsen Glaubens nicht herauszutreten. Indem der Glaube sich völlig klar und in seiner reinen Wahrheit durchgängig einleuchtend werden will, mufs er den Versuch machen sich in einer vollkommenen wissenschaftlichen Darstellung zu gestalten. Dann will diese aber auch in der That bis auf einen gewissen Punct hin durchgeführt werden. Indem aber so viele Punkte bestimmt werden sollen und so vieles in Bewegung kommt, ist nicht alles gleich festzustellen, oder, was sich zuerst dem Blicke zeigte, festzuhalten; was sich gestalten will, hat sich noch nicht gestaltet, und nun schwankt, mit der in der Gebährung begriffenen Gestalt, leicht der Glaube zugleich, der doch als Seele dieser Gestaltung die ganze Gestaltung tragen und in der Ruhe bewahren sollte; denn der Glaube sucht die Idee und Einheit mit derselben, die Idee ist aber nur in und an ihrer Darstellung festzuhalten. Die christliche Kirche und Gemeinde überhaupt aber kann nicht umhin in diese Unruhe einzugehen; besonders ist, wer Lehrer in der Kirche sein soll, dieser Probe seines Berufes zum Lehrer nicht zu entziehen. Und zur Vollendung gebracht wird die zu suchende christliche Philosophie dem Glauben, mit völliger Herrschaft in den Gemüthern und im Le-

ben, zugleich ein vollkommenes Bestehen in einer allseitig vollendeten Gestaltung bereiten. —

Was in dem philosophischen Bestreben in Bewegung ist, ist, wie in jedem Triebe, freilich das egoistische. Die Frage, die sich immerfort nicht genügen, die das Gegebene nicht als solches, bei dem zu beruhen sei, stehen läfst, sondern eine Bekräftigung desselben durch Denken sucht, und alles erproben will, ist ein Verlangen des Denkenden, indem er alles in seiner Wahrheit erkennt, zugleich alles durch sich selbst, kraft seiner eigenen Erforschung und Prüfung zu erkennen. Eines solchen Triebes Thätigkeit aber gehört wesentlich mit hinzu, damit ein Leben sich vollende. Das Leben ringt allerdings nach völliger in sich selbst ruhender Persönlichkeit und Freiheit, doch nur um immerfort dem Herrn wieder anheim zu fallen, ob es auch noch so sehr für sich heraustrete. Nachdem einmal die Frucht vom Baume der Erkenntnifs genossen ist, geht zum völligen Leben der Menschheit in Gott kein anderer Weg. Und wonach hingestrebt wird, ist grade höchstes Sein und Leben im Wahren, höchste Freiheit und Fülle. Denn, weil wir eben nur die reine Wahrheit als Wahrheit, den Geist als Geist wollen, forschen und prüfen wir, und wollen nur durch uns selbst erkennen. Die Persönlichkeit und Freiheit will eben nur deshalb hervor, damit sie völlig des Herrn werde und nur ihm gehöre. Grade um ihm völlig anheim fallen zu können, mufs sie völlig heraustreten. Allein indem wir nur die Wahrheit und den Geist suchen und wollen, sind allerdings wir es freilich, die sie und ihn suchen und wollen, und

so sind wir, als wir, allerdings dabei in Bewegung. Das die Vollendung suchende Leben ist nicht schon das völlige Eingegangensein in die Ruhe und den nimmer getrübten Frieden Gottes. Selbst der vollkommen geheiligte Mensch wird doch den Glauben verbreiten wollen, mithin wird auch er immer suchen, immer weiter forschen müssen. Und welcher Christ müfste nicht immer fortfahren mit Paulus zu sagen: nicht dafs ichs schon ergriffen habe oder vollkommen sei: ich jage ihm aber nach, ob ichs auch ergreifen möchte, nachdem ich von Christo Jesu ergriffen bin? Allerdings ist das Ringen und Sichstrecken nach dem Ziele nicht ohne Mifslichkeit und Gefahr, aber es mufs doch gerungen und nach dem Ziele hingestrebt werden. Das Ziel aber ist unter andern auch der Erkenntnifs Vollendung. —

Zwei Dinge scheinen besonders zu verwirren, wenn von der Stimme der Vernunft (damit wir endlich auch diese nennen) und deren Einflufs in Glaubenssachen die Rede ist und das Streben der Vernunft nun hier als Anmaafsung erscheint. — Erstens eben dies egoistische, das allem Durchforschen des Gegebenen (hier besonders dem der gegebenen Offenbarung) inwohnet und ihm allein den Anstofs zu geben scheint, und das mifsliche dieses Forschens und Prüfens, das mit der Frage auch den Zweifel in Bewegung setzt. Dabei ist nun das eben bemerkte zu erinnern, wie doch der Forschende, wenn er allerdings die Wahrheit nicht kraft der blofsen Annahme überlieferter Offenbarung, sondern kraft ihrer reinen Wahrheit allein erkennen und haben will, dies eben wolle um sei-

ner Wahrheit selbst willen, dafs sie auch ihm in ihrem eigenen vollen Lichte leuchte. Eben um die Wahrheit nur durch den Geist zu haben forschet und philosophiret er; nicht dafs der Geist zurückgedrängt werde, sondern eben dafs er erscheine, walte, und den Menschen helle mache, philosophiren wir, oder forschen wir mit und durch Vernunft. —

Und so die Sache angesehen, wie sie angesehen werden soll, wird auch die zweite verwirrende Bedenklichkeit sich heben. Denn zweitens scheint das besonders zum Widerstande gegen die scheinbare Anmaafsung der Vernunft aufzufodern, dafs hier ein Menschliches über ein Göttliches richten zu wollen scheint. So ists aber nicht. Göttliches wird nicht durch die Vernunft auf Menschliches bezogen, um an diesem jenes zu prüfen und dadurch zu bewähren, oder etwa gar, — die Möglichkeit müfste wenigstens eingestanden werden, — zu sichten; sondern Göttliches wird eben nur auf Göttliches bezogen, äufserlich Empfangenes auf innerlich Empfangenes, und zwar damit jenes äufserlich Empfangene eben recht empfangen werde. Das Eingehen des überlieferten in die Vernünftigkeit, das Einleuchten desselben durch seine Vernünftigkeit ist eben das Empfangenwerden desselben; auf andre Weise wird es nicht völlig und in seiner reinen Wahrheit empfangen oder vernommen. Es ist hier überhaupt kein andres Empfangen als ein inneres. Der Gegensatz des innerlichen und äufserlichen gilt nicht einmal, noch der Gegensatz eines Göttlichen, das auf ein andres Göttliches bezogen würde. Denn göttlich sind

nicht die Worte der Ueberlieferung, sondern nur der Geist, der in ihnen lebt, und nur als von ihm belebte etwa zugleich die Worte. Der Geist aber ist der etwa ein von aufsen kommender, der einem innern begegnete? Wo ist dieser Geist anders als in dem, was durch die Worte erweckt innerlich (wenn wir doch diesen Ausdruck gebrauchen wollen) im Gläubigen lebt? Wird er denn nun aber nicht vernommen dieser Geist, der durch das Wort erweckt, in uns spricht und sich darstellet? Und wodurch wird er denn vernommen? Sagt man: durch den Glauben, der höher ist, als alle Vernunft, so antworten wir: durch den Glauben wird er so vernommen und zugleich aufgenommen, dafs er heilige und beselige. Damit er aber zugleich sich klar darstelle und ausspreche, und so ausspreche, dafs er, durch Lehre auch an Andre gebracht, auch in Andern erregt werden könne, mufs er zugleich mit Vernunft vernommen werden, sich in seiner reinen, vollen, durchgängigen Wahrheit in uns darstellend. Oder sagt man: sein Vernommenwerden sei eben sein Sich-darstellen selbst, welches ja nicht geschehe durch Vernunft, sondern durch ihn selbst, so ist dies durchaus wahr und richtig; allein nicht blofs erlaube man überhaupt, dafs doch die beiden, das Vernehmen und das Sich-darstellen, in Rücksicht des sich erst nach und nach hervorthuenden und bildenden Lebens im Menschen unterschieden werden, da hier noch nicht von der Vollendung die Rede ist, in welcher freilich, wie in Christo, das Erkennen nicht mehr Vernunfterkenntnifs ist: sondern man bemerke besonders, wie im anstrebenden Leben grade das Trachten nach

Erweckung und Bewahrung des Geistes, dafs er sich immer mehr in uns darstelle, eben diejenige Thätigkeit hervorrufen müsse, welche sonst Vernunftthätigkeit heifst, freilich als solche, die da trete in den Dienst dieses Geistes, eben um dieses Geistes völlig inne zu werden. Wir stellen allerdings die Vernunft nicht oben an, sondern das oberste, innerste, erste ist uns der Geist; die Vernunft steht nur in derjenigen Mitte, wo der Geist in das zeitliche Leben eintritt, dieses zu durchwohnen, beherrschen und in demselben sich darzustellen; und die Vernunft steht in dieser Mitte im Menschen, als im Menschen, oder in demjenigen, der nur durch Denken das Leben fortführet; selbst im völlig geheiligten ist es doch immer ein Leben durch Denken, durch Vernunft hindurch, so wie wir es in Paulus so klar als ein solches erblicken. Durch die Vernunft allein geht die Stimme des Geistes völlig in unser zeitliches Leben über, und zwar zuerst in das zeitliche Leben des Einzelnen, der eben vom Glauben ergriffen ist; denn sich selbst predigt er den Glauben zunächst. Wie sollte auch der Glaube den Menschen erleuchten, nur nicht das höchste menschliche, die menschliche Vernunft? Nur lasse man sich dadurch nicht irren, dafs es das Ansehn gewinnt, als wolle die Vernunft das Göttliche nicht blofs vernehmen, sondern auch richten. — Eben nur vernehmen das Wahre oder die Wahrheit will jeder Vernünftige. So wie kein redlicher Denker überhaupt anderes darzustellen begehrt oder meint, als eben innerlich Empfangenes, so ist hier das Ziel auch kein anderes als völliges Empfangen. Freilich kann er es

nur völlig empfangen durch solches Forschen und Ergründen, wodurch die Wahrheit abgesehen von aller äufsern Autorität sich durch sich selbst bewähret, und unter dem Streben wird es auch das Ansehn gewinnen, als sei das eben die Frage, ob sie sich bewähren werde. Da aber doch darüber kein Zweifel sein kann, dafs die Wahrheit in der That Wahrheit sei, so ist, was erprobt werden soll, eigentlich ob irgend eine Darstellung oder Fassung derselben, ob irgend ein von derselben ausgesprochenes Wort, wahr sei. Und solche Erprobung verschmäht nicht das von Johannes oder Paulus, ja selbst nicht das von Christus gesprochene Wort. Denn selbst Christus wollte nicht, dafs sie an sein Wort anders glauben sollten, als an ein solches, das nicht sein wäre, sondern vom Vater käme. Er wollte eben, dafs der Glaube lebendig sein, dafs sein Licht, das Licht der Wahrheit, eben leuchten sollte. — Was wir wollen, ist eben das göttliche Wort der Schrift studiren, und vollkommen studiren. Wie könnten wir aber das ohne der Wahrheit desselben durchaus inne zu werden, und es in seinem ganzen Umfange, Inhalte und Geiste zu erkennen, als das wahre? ein Erkennen, das ein rein in sich selbst ruhendes sein wird, ein philosophisches, und auf keine andre Weise zu Stande kommen kann, als wie die Philosophie zu Stande kommt. — Unser Philosophiren verhält sich hier zum gegebenen Christenthume, wie, in einer andern Sphäre, zur Natur, die wir auch studiren, und ihrer innern Wahrheit und Wesenheit nach zu erforschen und zu ergründen streben, ohne dafs dabei auch nur ein Gedanke

daran wäre, ob sie selbst auch wohl der Wahrheit gemäfs sei oder etwa der Vernunft widersprechend gefunden werden möchte. — Dafs übrigens überhaupt nicht die Rede davon sei das höchste Wahre des Christenthums begreifen zu wollen, bemerke ich nur. Die Frage, ob alles Erkennen ein Begreifen sei, oder ob es ein Erkennen ohne Begreifen gebe, betrifft nicht das Verhältnifs der Vernunft zum Offenbarungsglauben, sondern ist innerhalb des Gebietes der blofsen Philosophie selbst schon entstanden und der Streit geschlichtet, und es ist klar geworden, dafs es ein höheres Erkennen gebe, als das Begreifen und der Begriff. Das, wovon alles Begreifen ausgeht, was Seele und Träger des ganzen begriffsmäfsigen Erkennens ist, wird, wenn es auch sonst als einzelnes gegenständliches gefafst und in einem Begriffe gegeben werden mag, doch, insofern es Seele ist des ganzen Begreifens, nicht selbst begriffen. — Doch, dies gehört nicht weiter hierhin, sondern in die Philosophie selbst, deren Recht in ihr Bestreben die Ergründung des Christlichen mit aufzunehmen wir aus der Nothwendigkeit einer solchen Ergründung darzuthun gesucht haben. —

Ueber
den richtigen Begriff und Gebrauch der exegetischen Tradition in der Evangelischen Kirche.

Ein Beitrag zur theologischen Hermeneutik und deren Geschichte.

Es bedarf einer Entschuldigung, dafs ich die im zweiten Hefte dieser Zeitschrift angefangene Kritik der bisherigen Untersuchungen über die Gnostiker nicht fortsetze, und vor der Hand unvollendet liegen lasse. Eine durch Genauigkeit und Richtigkeit Sachverständigen sich empfehlende Darstellung dieses Theiles der kirchenhistorischen Litteratur ist ohne hinlängliche Mufse und eine in diesem Fache vollständig besetzte Bibliothek völlig unmöglich. Da es mir nun dermalen an jener, wie an dieser fehlte, so werden Verständige mich weniger entschuldigen, als loben, dafs ich bequemere Zeit und Gelegenheit abwarte, mein Versprechen auf eine befriedigendere Weise, als jetzt gerade möglich ist, zu erfüllen. Die hier mitgetheilte Abhandlung wird, hoffe ich, wenigstens durch das Interessante ihres Gegenstandes meine litterärische Unterlassungssünde einigermafsen sühnen.

Da der Ausdruck, exegetische Tradition, leicht mifsverstanden und aus dem Mifsverstand

der Verdacht entstehen könnte, als wollte ich der Evangelischen Kirche etwas ihrem Wesen Widersprechendes andichten oder aufdringen: so werde gleich von vorn heraus bemerkt, dafs ich unter der exegetischen Tradition nichts anderes verstehe, als die Ueberlieferung der in der Kirche auf- und auseinander folgenden Schrifterklärungen und Auslegungsweisen. Der üblichere und weniger anstöfsige Name der exegetischen Litteratur schien mir, weil er mehr das Aeufsere und Zufällige sogenannter Notizen, als den historischen Zusammenhang der Schriftauslegungen im Einzelnen und im Ganzen zu bezeichnen pflegt, dem Zwecke dieser Untersuchung nicht ganz angemessen. Die exegetische Tradition, die Auslegungen der alten und neuen Kirche in ununterbrochener Reihe umfassend, ist ein Zweig der gesammten kirchenhistorischen, oder kirchlichen. Sie ist, wie diese, ohne alle Auctorität an sich, der Kritik völlig unterworfen, als historisches Factum, der historischen, als Hülfe der exegetischen Praxis, der hermeneutischen. Sie enthält den ungesonderten Stoff für die Geschichte der hermeneutischen Kunst und Theorie, welche als ein wichtiger und nothwendiger Teil der Geschichte der Theologie angesehen werden mufs. Erst durch historische Kritik und Kunst bearbeitet und gebildet gelangt sie in der Kirche zu ihrer vollen Würde und Nützlichkeit.

2.

Die Evangelische Kirche hat von jeher den rechten Gebrauch der exegetischen Tradition in diesem Sinne eben so sehr gebilligt und gefördert, als den

Mifsbrauch derselben in der Römischen Kirche getadelt und verworfen. Wird nämlich dieselbe in der natürlichen Roheit ihres Stoffes ohne das Reinigungsfeuer der Kritik und der historischen Kunst bestanden zu haben, nicht blofs zu einer hermeneutischen Hülfe, sondern zu einer exegetischen Norm und Regel, ja sogar zur entscheidenden Autorität in Sachen der exegetischen Kunst und Theorie erhoben, so wird sie zum Schaden der Theologie und Kirche gemifsbraucht. Der rechte Gebrauch derselben besteht eben darin, dafs sie durch kritische Sonderung und wahrhaft historische Construction geläutert und bereitet der Theorie wie der Kunst der Auslegung dazu dient, einmal durch den Reichthum ihrer Erfahrungen das exegetische Talent zu bilden und wahrhaft frei zu machen: sodann aber durch die in ihr zu Tage liegende Entwickelungsgeschichte exegetischer Methoden und Resultate den Gewinn sicherer Regeln und den sicheren Besitz constanter Auslegungen zu fördern.

3.

Die Römische Kirche hat den Mifsbrauch der exegetischen Tradition in dem angegebenen Sinne durch die Beschlüsse des Tridentiner Kirchen-Raths sanctionirt. Freiere Ausleger der Römische Kirche mögen und können diesen Mifsbrauch mildern und verringern; ihn aber völlig aufzugeben, wird, so lange die Hierarchie alle wahrhaftige Reformation verschmäht, trotz Apologetik und Polemik, Keinem gelingen. Indem die Synode zu Trident der exegetischen wie der gesammten kirchlichen Tradition eine ihr nicht gebührende Auctorität und Entschei-

dungskraft beilegte, um, wie sie sagen, die Petulanz der Geister zu hemmen, hat sie, man mag dies durch sophistische Künste der Distinction zu leugnen oder zu vertheidigen suchen, so viel man will, die wesentliche Freiheit der Gabe und Kunst der Auslegung in der That und Wahrheit aufgehoben. Ich will zugeben, dafs man Recht hatte, die Praxis der alten Kirche in diesem Stücke nicht ganz zu verwerfen; auch die Reformatoren, wie wir nachher sehen werden, thaten dies nicht; aber, dafs man nebst den Theilchen Wahrheit den ganzen Irrthum dieser Praxis festhalten und von Neuem sanctioniren zu müssen glaubte, ist ein Beweis, dafs man das Wesen und den Grund der exegetischen Tradiction in der ältesten Griechischen und Lateinischen, wie in der Kirche des Mittelalters nicht recht erkannt hatte, und trotz den Belehrungen der Reformatoren darüber nicht erkennen wollte. Hätte man damals aus echt historischem Gewissen gehörig distinguirt, so würde man jetzt nicht nöthig haben die harte Last des unerfreulichen Erbstücks durch Scheindistinctionen einigermafsen zu mildern. Der Ursprung des falschen Gebrauchs der exegetischen Tradition ist allerdings in den frühesten Zeiten der Griechischen und Lateinischen Kirche zu suchen. Was Tertullian, der Alexandrinische Clemens, Origenes, Athanasius und Andere darüber lehrten, haben Rosenmüller, Münter, Münscher und Andere zur Genüge erörtert. Eine richtige historische Forschung aber lehrt, dafs nur die Kindheit und Unvollkommenheit der exegetischen Kunst und Wissenschaft und die daraus entstehende polemische Verlegenheit der orthodoxen Väter gegen die

Gnostiker und andere Häretiker die Auctorität der exegetischen Tradition zum hermeneutischen Schlüssel der heiligen Schrift machen und gebrauchen konnte. Der Vater aller hermeneutischen Theorie in der Kirche, Origenes, erkannte schon das Unvollkommene dieses Schlüssels; er suchte einen richtigeren und wenn er ihn auch nicht fand, so zeigte er doch wenigstens den Weg, auf dem glücklichere Zeiten ihn fanden. Origenes übte die Schriftforschung mit einer Freiheit und Originalität des Geistes aus, dafs der Zwang der exegetischen Tradition kaum bemerkbar bei ihm geworden ist. Als späterhin in der Antiochenischen Schule Diodor, Theodor, Chrysostomus, zum Theil auch noch Theodoret, einen bis dahin noch nicht gesehenen Reichthum exegetischer Talente entfalteten, die exegetische Praxis vervollkommneten, und eine Menge neuer Auslegungen auf die Bahn brachten, trat vor der Macht des Genius die Auctorität der exegetischen Tradition eine Zeitlang zurück; erst, als die ersterbenden Lebensgeister der Griechischen Kirche von jeder Art von exegetischen Virtuosität entblöfst waren, kehrte sie, als Erhalterin des Erworbenen, wieder. Die Sammlungen des Oekumenius und Theophylact, so wie die Catenen und Scholien sind alles Dankes werth, aber man vergesse nie, dafs sie nur die Grabhügel der erstorbenen exegetischen Kunst der Alten sind. In der Lateinischen Kirche finden wir dieselbe Reihe von Erscheinungen. Mit Hieronymus und Augustin, welche die Grundepoche der Abendländischen Kirche bilden, entwickelt sich eine neue Gabe der Auslegung. Dem neuen strömenden Geiste weicht auch hier die falsche Aucto-

rität hergebrachter Auslegungen, freilich nur auf eine kurze Zeit. Augustin, dessen exegetisches Genie Erasmus zwar überschätzte, Neuere aber zu wenig erkannten und rühmten, beschränkte den Gebrauch der exeget. Tradition als einer hermeneutischen Auctorität so sehr, dafs die Vertheidiger derselben ihn deshalb eben so hart getadelt, als die Freunde des rechten Gebrauchs seine Klarheit und Unbefangenheit in diesem Stücke gerühmt haben *). Denn nicht nur erwähnte er in seinen Büchern *de doctrina Christiana*, worin er nächst Origenes den glücklichsten Versuch machte, gewisse hermeneutische Regeln aufzustellen, der exegetischen Tradition als einer hermeneutischen Norm nicht; (die ganze Schrift ist mittelbar wenigstens dagegen ge-

*) Schon Vincentius von Lirinum im 5ten Jahrhunderte, der strenge systematische Vertheidiger der kirchlichen Tradition, tadelte in seinem Commonitorium den Augustin deshalb bitter und nannte ihn einen Neuerer. Selbst Richard Simon sagt, nachdem er die Ansicht des Augustin dargestellt hat: *On ne peut nier la verité de ce principe: mais on doit prendre garde, qu'il est sujet à l'illusion.* S. *Histoire critique des principaux commentateurs du N. T. Chap.* 19. Seite 209. in der Rotterd. Ausgabe 1693. Sehr richtig bemerkt übrigens Simon, Augustin habe im Streit mit den Pelagianern zwar die kirchl. Tradition zu Hülfe gerufen, *mais il semble ne la suivre, que comme un accessoire, ou pour s'accommoder à la methode de ses adversaires, qui pretendoient, que toute la tradition étoit pour eux.* Nach der Analogie dieser Ansicht mufs auch der in der Reformationszeit vielfach besprochene Satz Augustins: *ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas* ausgelegt werden. M. s. *Chemnitz Exam. Conc. Trid. I. p.* 62.

Am meisten Lob erntete Augustin wegen seiner freieren Ansicht von der Tradition in der Exegese in der Reformationszeit. M. s. statt aller Chemnitz a. a. O. p. 58. ff.

richtet); sondern er erklärte sogar dem Hieronymus in einem Briefe, worin er mit ihm über die richtige Auslegung einer Stelle im Galater-Briefe stritt, auf das bestimmteste, dafs die Entscheidung des Streites nur durch exegetische Gründe, nicht aber durch die Auctorität der früheren Ausleger, die dem Irrthum unterworfen gewesen seien, geschehen könne *). Hieronymus, ob er gleich auf die exegetische Tradition mehr zu halten scheint, indem bezeichneten exegetischen Dispät auf die Auctorität der Früheren ein grofses Gewicht legt, ja in seinen Commentarien mehr die Auslegungen der kirchlichen Tradition sammelt, als seine eigenen hervorstellt, und den Reichtum der exegetischen Litteratur für einen wesentlichen Schmuck eines guten Commentares hält, unterwirft dennoch die exegetische Tradition der Kritik, nimmt derselben die höchste Auctorität, und will das hermeneutische Urtheil, das sich durch den Gebrauch der Tradition nur üben und bilden soll, frei wissen **). Aber

*) *Epp. August. (edit. Benedict.)* 80. *Cap.* 1, 3. 5, 1. 2. Dafs Augustin hier die Stelle Gal. 2, 14. so Worte, wie Inhalt und Zusammenhang, richtiger gefafst habe, als Hieronymus, wird heut zu Tage Niemand leugnen, wie er denn überhaupt weniger exegetiche Gelehrsamkeit, aber mehr exegetisches Talent, als dieser hatte.

**) Man sehe die schöne Characteristik der Exegese des Hieronymus von Rich. Simon a. a O. Chap. 14 u. 15. Folgende Stellen werden die Ansicht des Hieronymus ins rechte Licht stellen: In der Vorrede zu seinem Commentar über den Matthäus sagt er, seine Methode sei: *omnes legere, qui in Evangelia scripserunt, deinde adhibito judicio, quae optima sunt, eccerpere.* Es ist bekannt, wie er eine Zeitlang ganz und gar der Exegese des Origenes ergeben war. Als man ihn deswegen anklagte, dafs er in seinem

bald nach Augustin und Hieronymus verlor sich in der Lateinischen Kirche alles exegetische Talent; des ersteren hermeneutische Kunst und des letzteren linguistisches und litterarisches Wissen blieb unangebauet und unvollendet liegen; auf allen Gebieten der theologischen Wissenschaft verbreitete sich die Nacht der Barbarei, und in der allgemeinen Zertrümmerung der Kirche und des Staates konnte es kein anderes und höheres Verdienst mehr geben, als das von den Vätern Ererbte zu erhalten und den kommenden Geschlechtern zu überliefern. Da trat je länger je mehr mit wachsender Auctorität und Tyrannei die exegetische Tradition wieder hervor. Was Vincentius von Lirinum im fünften Jahrhundert darüber gelehrt hatte *), galt fortan in der Kirche des Mittelalters als höchste Weisheit, die, weil man in der Finsternifs der Zeiten selbst die kirchliche Tradition allmälig ver-

Commentar zum Epheser-Briefe die Meinungen des Origenes zu roh und im Widerspruch mit dem Glauben der Kirche vorgetragen, sagte er in der Vorrede seines Commentares über den Jeremias: *Nec intelligit calumniator nimia stertens vecordia leges commentariorum, quibus diversorum ponuntur opiniones, vel tacitis, vel expressis auctorum nominibus, ut lectoris arbitrium sit, quid potissimum eligere debeat, decernere.* Dafs er aber nicht immer das Urtheil seinen Lesern überliefs, geht aus den Commentarien selbst deutlich hervor; ja er sagt in der Vorrede zu seiner Auslegung des Hosea: *de Origene, Eusebio, Didymo etc. haec dico — ut noveris, quos in Prophetae hujus campo praecursores habuerim: quos et simpliciter non superbe, sicut quidam meorum amicorum insibilat, fateor, non in omnibus sum secutus, ut judex potius operis, quam interpres existerem, diceremque, quid mihi videretur in singulis.*

*) Commonitorium Cap. 2. 4.

verlor, wenigstens den vollen Zusammenhang derselben, zuletzt kaum noch recht gefafst und verstanden wurde. In dieser Zeit und in diesen Verhältnissen bildeten sich rein auf dem Gebiete der scholastischen Dogmatik, welche alle Talente und allen Fleifs verschlang, die Principien über den Gebrauch der exegetischen Tradition, wie sie das Tridentinum, wider besseres Wissen und Gewissen Einzelner auf der Synode und im Widerspruch mit dem hellleuchtenden Lichte der Wahrheit in der Evangelischen Kirche, sanctionirt hat. Dafs dieselben nicht, wie zu fürchten war, alle Freiheit und alles Fortschreiten der exegetischen Kunst und Wissenschaft in der Römischen Kirche vertilgt haben, ist eine glückliche Inconsequenz, welche diese Kirche ihren Reibungen mit der Evangelischen und dem Walten und Wesen eines höheren Geistes in der ganzen Christenheit zu danken hat. Aber dennoch, um nur ein Beispiel aus früherer Zeit aufzuführen, wie vereinzelt und verkannt, — mehr der Evangelischen als der eigenen Kirche fruchtbringend, stehen da die kritischen Arbeiten des genialen Richard Simon, der in seiner Kritik des Textes, wie in der kritischen Geschichte der vornehmsten Ausleger des N. T. in der alten und neueren Zeit, die Tradition zu reinigen, zu ordnen, pragmatisch zu entwickeln und der höheren Kritik der hermeneutischen Kunst und Wissenschaft selbst zu unterwerfen suchte, mit eben so viel Geschick und Glück, als Behutsamkeit und ängstlicher Zurückhaltigkeit.

4.

Erfreulicher ist es, die Geschichte der exegetischen Tradition, sowohl der Theorie als der Praxis

ihres Gebrauchs in der Evangelischen Kirche näher zu betrachten.

Was zuerst die Geschichte der Theorie betrifft: so lehrten die Reformatoren schon darüber folgendes. Die Gabe der Auslegung, sagten sie, müsse, gleich dem Geiste, der sie der Kirche verleihe, völlig frei sein, und dürfe keine andere, als die Auctorität und die Normen der hermeneutischen Kunst und Wissenschaft anerkennen. Deshalb aber sei der Gebrauch der exegetischen Tradition keineswegs zu verwerfen, sondern vielmehr wohl zu bewahren. Nur dürfe dieselbe, solle ihr Gebrauch rechter Art sein, für nichts Höheres geachtet werden, denn für die lehrreichste Erfahrungsschule der hermeneutischen Kunst und Theorie, und für das beste Mittel, die mannigfaltigen Producte verschiedener Gaben und Auslegungsweisen zu ordnen zu läutern, gegen einander auszugleichen und den reinen Gewinn daraus der Kirche als sicheres hermeneutisches Besitzthum anzueignen. Das eine aber, wie das andere könne die exegetische Tradition ohne historische und hermeneutische Kritik nicht werden. — So lehrten, in grofser Uebereinstimmung miteinander, Luther, Melanchthon, Zwingli und Calvin; der Praxis, die auch hierin voranging folgte bald die Theorie *). Ihre Principien sind

*) Luther erklärte sich darüber am ausführlichsten zuerst in seiner Schrift von den Conciliis und den Kirchen, die er 1539 herausgab. Er rühmt darin auf eine schickliche Weise seinen treuen Fleifs in der Benutzung der alten Ausleger; ich habe mehr gelesen, denn sie meinen, sagt er den Gegnern, die ihm Unkenntnifs der Tradition vorwarfen. Unter der Aufschrift, „von der Väter Schrift Auctorität" bestreitet er diese mit vieler Laune meist durch

von der gesammten Protestantischen Kirche angenommen, und in unseren Bekenntnifsschriften befolgt und ausgesprochen worden. Seit der Zeit haben sich in steter Wechselwirkung Praxis und Theorie des richtigen Gebrauchs der exegetischen Tradition in der Evangelischen Kirche immer mehr entwikkelt und ausgebildet. Vorzüglich bemerkenswerth ist, was der gelehrte Schüler Melanchthons und der scharfe Examinator des Tridentinums, Martin Chemnitz, darüber gesagt hat *) Seine Aeufserun-

Augustinische Sprüche. — Melanchthons klarste Rede darüber habe ich in seiner Schrift *defensio adversus Eccianam inculpationem* gefunden. Doch war er auch in diesem Stücke behutsamer, als Luther. Klarer als Zwingli hat keiner in jener Zeit die Sache abgehandelt. Usteri u. Vögelin haben in ihrem Auszuge aus Zwingli's sämmtlichen Schriften Band 2. Abtheil. 1. S. 207 ff. 216 ff. vorzüglich 244 — 58. des Schweizerreformators Ansichten darüber zusammengestellt. Calvin's Lehre über diesen Punkt findet man in seiner *Instit. relig. Chr. lib. 4. Cap. 9, 13. 14.* vergl. *vera Christian. reformat. ratio*, oder seine bittere Kritik des Interims in den *tractatt. theologg. S. 323.* und seine *acta Synodi Tridentinae cum antidoto.* Ebendas. S. 265. ff. Unter den symbolischen Büchern nenne ich statt aller die Concordienformel, die in der *epitome p. 543. Ed. Walch.* das Protestantische Princip kurz und richtig bezeichnet.

*) Die hiehergehörigen Stellen aus *Chemnitii Exam. Conc. Trident.* sind folgende *P. 1. Ed. Francof. 1586. p. 58. Grati et revotenter utimur patrum laboribus, qui multa scripturae loca commentariis suis utiliter illustrarunt. Et veteris ecclesiae testimoniis in vero et sano scripturae sensu, nos non parum confirmari fatemur. Neque enim probamus, si quis sibi comminiscatur sensum pugnantem cum tota antiquitate et cujus plane nulla sint ecclesiae testimonia.* Nachdem er dann das 2te Decret der 4ten Session des Tridentinum's widerlegt und vorzüglich Augustinus und Hieronymus Aussprüche für die Freiheit der Schriftforschung angeführt hat, sagt er p. 59. *Haec libertas in interpre-*

gen über die Auctorität der alten Ausleger scheinen auf den ersten Anblick etwas zu ängstlich und unfrei zu sein: bei genauerer Untersuchung zeigt sich aber, dafs nur Mangel an wissenschaftlicher Klarheit über den vollen Gebrauch der exegetischen Tradition zum kritischen Ausgleichungsmittel verschiedener Auslegungen seiner an sich richtigen und freien Ansicht diesen Schein verliehen hat. Nächst Chemnitz hat in der Lutherischen Kirche Johann Gerhard in seinen hermeneutischen Diatriben in den *locis theologicis* am befriedigendsten darüber gesprochen; besonders wichtig ist, dafs er der älteren Tradition die neuere hinzufügt und dieser gleichen Rang mit jener gibt *). Schon

tationibus omnino in ecclesia retinenda est, ut cum judicio legantur quorumcunque interpretationes, et libere exigantur ad fontes et fundamenta. Nec propterea damnanda est interpretatio aliqua scripturae, quod a veteribus quibusdam dissentiat, si modo verbis scripturae, circumstantiis textus, et analogiae fidei consentanea sit. — Utimur veterum laboribus cum reverentia et gratitudine, sed salva libertate Christiana. Damit ist zu vergleichen Seite 67. 68., wo er das *quartum genus traditionum*, die sogenannte exegetische Tradition, näher beleuchtet.

*) S. Joh. Gerhard. *loci theol. Ed. Francof.* 1657. *fol. Exegesis p.* 215. §. 536: *In scripturae interpretatione tum veterum tum recentiorum ecclesiae doctorum laboribus grata mente uti et possumus et debemus. — — Nec frustra prioris antiquitatis testimonia nobis conservasse existimandus est Deus, sed ut essent quoddam adminiculum ad scripturae sententiam investigandam, et ut perspecta vera sententia ex sacris literis piorum animi magis confirmentur.* Zur Bestätigung seiner Meinung führt er eine Stelle aus einem Melanchthonischen Briefe an, in dem Aehnliches gesagt ist. In dem *tomus I.* der Loci selbst sagt er *Cap. V. de mediis interpretationis, quae Pontificii proponunt. p.* 30. sehr kurz und gut von den exegetischen Vätern: *sint et habeantur lumina, non autem numina!*

vor ihm versuchte der reformirte Theolog Hyperius, in seiner höchst schätzenswerthen Schrift *de ratione Studii theologici*, die Grundlinien der Kritik der exegetischen Tradition zu ziehen, und er that dies mit eben so viel Freiheit als Besonnenheit des Geistes *). Die Litterärgeschichte der Protestantischen Theorie von dem Gebrauch der exegetischen Tradition im Einzelnen genau zu verzeichnen, hat, da die Fäden dieser Litteratur sehr vereinzelt, abgerissen, und bald in die patristische, bald in die dogmatische, bald in die encyclopädische, bald in die hermeneutische, bald endlich in die polemische Litteratur verwebt sind, fast unüberwindliche Schwierigkeiten, welche zu beseitigen ich den Versuch nicht scheuen würde, geböte es mir der Zweck dieser Abhandlung. Diesem aber gemäfs ist es, aus meinen Erfahrungen auf diesem Gebiet nur Folgendes hervorzuheben.

Im siebenzehnten Jahrhundert, wo die hermeneutische Theorie in der Evangelischen Kirche im Wesentlichen wenig gefördert, und der Zusammenhang der älteren und neueren exegetischen Tradition zwar nicht von den exegetischen Künstlern, aber doch von den Theoretikern nicht beachtet und erörtert wurde, richtete sich die ganze Streitfrage über den Gebrauch der exegetischen Tradition fast einzig und allein auf die Erörterung der Auctorität der kirchlichen Tradition überhaupt und der dogmatischen und rituellen insbesondere, als worin die exegetische zum Theil enthalten war. Es ist bekannt, dafs Georg Calixt, vorzüglich in

*) *Ed. Basil. 1572, lib. IV. p. 671. ff.*

seiner Vorrede zu dem Commonitorium des Vincentius von Lirinum, sich über die Auctorität der kirchlichen Tradition und deren Consensus in den fünf ersten Jahrhunderten wo nicht Römisch doch wenigstens etwas zu synkretistisch äufserte, und durch seine Anglikanischen Grundsätze darüber den Zorn der Lutherischen Orthodoxen und Paristen reizte *). Der Nutzen, den dieser Streit gehabt, ist nicht zu verkennen; die Helmstädter Schule belebte aus höherem Interesse an der kirchlichen Tradition das kirchenhistorische Studium von Neuem, und die Theologen der Gegenparthei wurden wenigstens gezwungen, das echt Protestantische in den Behauptungen der Helmstädter, was sie zu leugnen sich nicht unterstanden, deutlicher zu erkennen; aber der volle Nutzen des Streites ging über dem Zorn und den Ungerechtigkeiten der Partheyen gegen einander verloren. Eine vollkommen deutliche und wissenschaftliche Einsicht in den Werth und den rechten Gebrauch der Väter in der Theologie ward nicht gewonnen, nur vorbereitet durch das von den Helmstädtern neu angeregte Studium der Väter, die man über den Vätern der Lutherischen Orthodoxie zu vergessen anfing. — Hatte Calixt gegen die zu schnöde Nichtachtung der Patristischen Litteratur freilich etwas

*) Schon 1629 schrieb Calixt die merkwürdige Vorrede oder Einleitung zu der Schrift des Vincentius. Weitere litterärische Nachweisungen vorzüglich über den darüber entstandenen Streit gibt G. Walch in seiner *bibliotheca patristica p.* 570 — 72. Vergl. dessen Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der Luth. K. I. p. 216. ff. so wie seine *bibliotheca theologica Tom. s. p.* 670. *sqq.*

zu einseitig gekämpft: so stritt der Reformirte Theolog, Joh. Dallaus schon in der ersten Hälfte des 17ten Jahrhunderts in seiner berühmten Schrift *de usu patrum* gegen die stupide Verehrung derselben in der Römischen und Anglikanischen Kirche mit gleicher Einseitigkeit und Uebertreibung *). Die Streitigkeiten darüber in der Evangelischen Kirche, in denen von Vertheidigern, Gegnern und Milderern der Dallaischen Ansicht viel Gutes gesagt wurde, zogen sich, nachdem sie durch Richard Simons geistreich listige Vertheidigung vorzüglich der exegetischen Tradition und seine Angriffe auf die scheinbare Nichtachtung derselben in der Protestantischen Kirche, neues Leben erhalten hatten, bis über den Anfang des 18ten Jahrhunderts hinaus **). Die historische Darstellung und die hermeneutische Kritik der exegetischen Tradition der alten Kirche hatte dadurch bedeutend gewonnen ***), der Zusammenhang der alten und neuen Tradition ward von Neuem geknüpft †), und die hermeneutische Theorie, welche seit dem Anfange des 17ten Jahrhunderts in der Protestantischen Kirche wie-

*) Die Geschichte dieses Streites gibt ebenfalls Walch in seiner *bibliotheca Patristica Cap. XV.* §. 11.

**) Franz Buddeus in seiner *Isagoge ad theologiam universam* berührte den Streit als noch sehr lebendig; Richard Simons Ansichten bestreitet er vorzüglich in seiner Darstellung der *theologia exegetica*.

***) Man sehe die litterärischen Nachweisungen in Walchs *bibliotheca Patristica Cap. VIII.* vorzügl. p. 360. ff.

†) An Genauigkeit und Unbefangenheit des Urtheils übertraf hierin Buddeus den geistreichen Richard Simon bei Weitem.

der bearbeitet zu werden anfing, erörterte theils in der Geschichte der Schriftforschung, theils in den Untersuchungen über die hermeneutischen Adjumente, den rechten Gebrauch der exegetischen Tradition mit wachsender Klarheit. Franz Buddeus, scheint mir, gab zuerst klare und sichere Resultate der bisdaherigen Untersuchungen über die Sache. Er erklärte in seiner Vorrede zu *Glassii Philologia sacra*, wie in seiner Isagoge am Schlufs seiner gelehrten Litterärgeschichte der exegetischen Theologie *), dafs die exegetische Tradition auf keine Weise als hermeneutisches Princip gelten könne, dafs selbst die hermeneutische Regel der Glaubensanalogie nicht auf der Tradition, weder der älteren, noch der neueren beruhe, sondern einzig und allein in der Schrift zu suchen, und kraft der hermeneutischen Kunst daraus zu gewinnen sei, dafs aber die exegetische Tradition, deren rechter Gebrauch nur durch Kritik möglich sei, dem hermeneutischen Talent die beste Zucht und Bildung gewähre. Wie Buddeus, so lehrten späterhin Semler und Ernesti. Der letztere bemerkt in seiner *institutio interpretis*, nachdem er die älteren und neueren Interpreten zum Theil meisterhaft charakterisirt hat, über den rechten Gebrauch derselben, dafs er ein zwiefacher sei, *alter ad methodum bene interpretandi proprie pertinens, alter ad interpretationem singulorum verborum et sententiarum* **). Dieſs und die einzelnen Regeln des Gebrauchs, die

*) S. 1558 ff. vergl. S. p. 539. ff.

**) *Instit. interpr. ed. Ammon.* 522. *ff.*

Ernesti aufstellte *) wiederholen und erweitern Morus **), Beck ***) und Keil †), die beiden letzteren vorzüglich darauf bedacht, das Bibliothecarische der älteren und neueren exegetischen Tradition oder Litteratur mit grofser Vollständigkeit zu verzeichnen.

So sehr ich mich nun auch gedrungen fühle, das Verdienst der neueren Hermeneutiker in diesem Stücke rühmend anzuerkennen: so kann ich doch nicht unterlassen zu bemerken, dafs mir die Sache noch keinesweges bis zu der wissenschaftlichen Klarheit gebracht zu sein scheint, welche unserer Zeit möglich und nothwendig ist. Wäre die Praxis bis zu einem gewissen Punkte der Vollkommenheit gediehen: so würde es der hermeneutischen Theorie nicht schwer werden, die richtigen Grundsätze vollkommener zu entwickeln. Ich rühme mich nicht, die Sache theoretisch wie praktisch vollkommen durchdrungen zu haben: was ich hier aus meinen Beobachtungen darüber mittheile, ist nur ein bescheidener Versuch die exegetische Theorie und Kunst in diesem Stücke fördern zu helfen.

5.

Eine kurze Geschichte und Kritik der bisherigen Praxis wird meine theoretischen Bemerkun-

*) Eben daselbst und p. 2. Cap. 1.

**) *Acroases acad. edid. Eichstaedt. Vol. 2. p. 204 sqq.*

***) *Monogrammata herm. p. 166. sqq.*

†) Hermeneutik des N. T. S. 115 ff.

gen über den richtigen Gebrauch der exegetischen Tradition am besten begründen helfen.

Der Entwickelungsgang einer jeden Wissenschaft ist bedingt durch die Wechselwirkung der schaffenden und erhaltenden Thätigkeit. Die der Geschichte überhaupt wesentliche Eintheilung in Epochen und Perioden beruhet darauf, dafs bald das schaffende Genie, bald das Talent, die Schöpfungen des Genies zu entfalten, im Einzelnen zu festigen und anzueignen, überwiegend hervortritt. Ist jenes, so bildet sich die Epoche; ist dieses, so entwickelt sich das neuentstandene Leben der Epoche in dem ruhigen Fortschritt der Periode.

Wie das schaffende Genie der Epoche in voller Freiheit und Ursprünglichkeit die hergebrachten Auctoritäten verwirft, den Strom der Ueberlieferung unterbricht und die Gemeinschaft der älteren und neueren Zeit aufzuheben scheint: so strebt die Thätigkeit der Periode vor allem darnach, die Producte genialer Kräfte zu sammeln, zu ordnen, zu sichten, mit den Resultaten der früheren Perioden kritisch auszugleichen, und in Ehrfurcht vor Auctorität und Ueberlieferung die Gemeinschaft des Jetzigen mit dem Früheren wiederherzustellen. Reifst sich die eine Thätigkeit von der andern gänzlich los: so wird der ordnungsmäfsige Gang der Geschichte gestört. Hebt das Genie alle historische Gebundenheit und Continuität auf, so entstehen sogenannte Geniesprünge, die geniale Freiheit wird geniale Frechheit, und die Kraft, die schaffen sollte, wirkt zerstörend. Begibt sich aber die erhaltende Thätigkeit aller Lust an der schaffenden, feindet sie die Genialität an, so

werden aus Stillständen Rückschritte, und unter der Tyrannei des trägen Auctoritätssinnes erstirbt das Leben der Wissenschaft gänzlich. Wahrhaft menschliche Geschichte ist ohne Epochen eben so wenig denkbar, als ohne Perioden. Die klarsten Momente in der Geschichte einer jeden Wissenschaft sind die Culminationspunkte der Perioden, wo das schaffende Genie mit dem erhaltenden Talent und der Macht der Auctorität in ein relatives Gleichgewicht tritt, und der reine Gewinn der in jeder Epoche und Periode thätigen Kräfte sich deutlich zu Tage legt.

Machen wir von dem Gesagten die Anwendung auf die Geschichte der Schriftforschung, so ergibt sich Folgendes.

Zuerst, dafs die exegetische Tradition und der Gebrauch derselben in der Entwickelungsgeschichte der exegetischen Kunst und Wissenschaft durchaus nothwendig ist.

Zweitens, dafs, wie in den Epochen vor der Macht des exegetischen Genies der Gebrauch der Tradition zurücktritt, und fast aufzuhören scheint, so in den Perioden, denen die Bearbeitung der Tradition vorzugsweise angehört, die Thätigkeit des Genies allmälig abnimmt und verschwindet.

Drittens endlich, dafs, wenn in dem Culminationspunkte der Periode der reine Gewinn des exegetischen Genies und des kritischen und ordnenden Talents sich gezeigt hat, das Leben der Wissenschaft und Kunst allmälig abstirbt, bis neue geniale Kräfte es wieder erwecken.

Die Evangelische Kirche, die auf allen Gebieten der Theologie das freieste Spiel des Geistes verstattet, bietet uns auch in der Geschichte der Exegese den lebhaften Wechsel und Verkehr von Epoche und Periode dar. Die Römische, der das freie Auf- und Niedersteigen schaffender und erhaltender Thätigkeiten in der Schriftforschung für die Sicherheit ihres dogmatischen und hierarchischen Systems zu gefährlich schien, hat durch ihre Tridentinischen Decrete, indem sie die freie Thätigkeit des Genies widerrechtlich beschränkte, das wissenschaftliche Leben im Gebrauch der exegetischen Tradition getödtet, das Gleichgewicht, indem sie ein absolutes gebot, zu einem mechanischen, und aus der Geschichte ihrer Schriftforschung eine Periode ohne alle Epoche gemacht.

6.

Sollen wir nun in der Geschichte der Protestantischen Exegese die Epochen und Perioden näher bezeichnen, so nehmen wir deren folgende vier an.

Die erste Epoche ist die Reformation selbst, die Schöpferin des Protestantischen exegetischen Princips. Alle folgenden Epochen sind gleichsam nur die genialen Entwickelungsmomente der in jener Grundepoche entstandenen exegetischen Lebensfülle. Die Periode dieser Epoche schliefst etwa im Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts. Die zweite Epoche liegt in dem Hervorbrechen der Arminianischen Exegese, deren Grundcharakter Befreiung des grammatischen und historischen Elements von allem dogmatischen und kirchlichen

Zwang sich am deutlichsten in Hugo Grotius ausgesprochen hat. Da in der periodischen Entwickelung dieser Epoche der verständige Popularismus der grammatischen und historischen Auslegung zuletzt jede auch die gefahrloseste religiöse und speculative Auslegung allzuängstlich mied, und das ergänzende Element dieser theologischen Kräfte verwarf, so bildete sich aus Widerspruch dagegen am Ende des 17ten und im Anfang des 18ten Jahrhunderts durch den Aufschwung des Coccejanischen und Spenerischen Prinzips, dem das speculative Element der Cartesischen und Wolfischen theologischen Schule als Ergänzung diente, die dritte Epoche, deren periodischer Verlauf, wie es in der Natur der Sache lag, nur von kurzer Dauer war. Schon in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts trat die vierte Epoche ein, in deren Periode wir jetzt begriffen sind. Das in der dritten Periode vernachläfsigte Grundelement aller Auslegung, das grammatische und historische, ward durch Ernesti und Semler zu neuem Glanz erhoben, und durch den lebhaftesten Kampf mit den mannigfaltigsten Gegensätzen des religiösen und speculativen Elements in der Deutschen Kirche in einen Läuterungs- und Assimilationsprocefs verwikkelt, dessen Ausgang noch nicht zu Tage liegt.

Wie ist nun in diesen so bezeichneten Perioden die exegetische Tradition gebraucht und bearbeitet worden?

Die Schöpfer der protestantischen Exegese waren alle in der Schule der exegetischen Tradition gebildet worden. Schon im dankbaren Gefühl des erfahrenen Nutzens konnten und durften sie sich

von derselben nicht völlig losreifsen. Aber ihre ausgezeichnete Genialität, wie immer mit einer reichen Gabe des kritischen Talents ausgestattet, fing schon während des Lernens in jener Schule an, das Original von der Kopie, die Meister von den Jüngern zu scheiden, und nur das Bildungsreichste zu wählen. Nur die Tradition der älteren Griechischen und Lateinischen Kirche, nur die grämmatischen und historischen Ausleger unter den Vätern gebrauchten und priesen sie. Unter den Händen so kräftiger und zum Theil kecker Genies, wie Erasmus, Luther und Zwingli waren, mufste die exegetische Tradition, der historischen und der hermeneutischen Kritik unterworfen, ihre hergebrachte Auctorität und gesetzgebende Macht nothwendig verlieren. Aber so frisch, frei und neu auch ihre Auslegung war, so erlaubte ihnen doch ihr historischer Sinn nicht, den Verband der exegetischen Tradition schwärmerisch zu verachten und zu vernichten. Indem sie dieselbe kritisch reinigten, bedienten sie sich derselben meist mit grofsem Geschicke, theils polemisch, den hergebrachten Irrthum im Einzelnen aufzudecken und zu widerlegen, theils apologetisch, ihre neuen Auslegungen in der Kirche geltend zu machen. Erasmus war auch hierin der bahnbrechende Meister. Der Reichthum an neuen Auslegungen ist in seinen Anmerkungen eben so bewundrungswürdig, als die Kenntnifs der älteren Griechischen und Lateinischen Ausleger, von denen er einige zuerst wieder ans Licht brachte, und die Klarheit und Gerechtigkeit seiner Kritik. Luther und Zwingli urtheilten über die Auslegungen der Väter oft mit der

Schärfe genialer Keckheit: aber in ihren Commentarien haben sie den rechten Gebrauch der exegetischen Tradition nie vernachläfsigt *). Eben so haben Melanchthon und Calvin, welche die hermeneutische Auctorität der Usualinterpretation, um mich eines juristischen Ausdrucks zu bedienen, theoretisch bekämpften, in ihren exegetischen, dogmatischen und historischen Schriften ihre reiche Kenntnifs alter Auslegungen zum Nutz und Frommen der exegetischen Kunst richtig gebraucht.

So forderte es der ordnungsmäfsige Gang der Reformation. Das christliche und theologische Genie lebte damals in einer Fülle von Freiheit und Ursprünglichkeit, wie seit der Zeit nicht wieder geschehen ist; alles Frühere zu verachten und die Gemeinschaft mit der alten Zeit völlig aufzuheben, schien der neue, gewaltige Geist berechtigt zu sein: aber das zarte historische Gewissen der Reformatoren begab sich freiwillig dieses vermeintlichen Rechtes der Schwärmer. Sogar das Princip der neuen Auslegungsweise suchte man mit Ernst und Eifer in der Bildungsgeschichte der alten Kirche historisch nachzuweisen und zu rechtfertigen für die neue.

Wie sehr die Reformatoren in diesem Stücke die wahre Mitte trafen, zeigt am besten der zwiefache Gegensatz zwischen ihrer, und der Römischen und Socinianischen Praxis. Denn während

*) Luthers harte Urtheile über einige Exegeten der Griechischen und Lateinischen Kirche siehe Buddeus Isagoge p. 809. und *Walch bibliotheca patristica p. 519. ff.*

die Hermeneuten der Römischen Kirche antireformatorisch die falsche Auctorität der exegetischen Tradition von neuem festigten, verwarf die hyper- oder pseudoreformatorische Secte der Socinianer aus falscher Genialität jede historische Gebundenheit des exegetischen Genies. Unter den Socinianischen Auslegern, welche in der Stiftungsepoche der Secte geschäftig waren, die Abweichungen vom orthodoxen Lehrbegriff exegetisch zu rechtfertigen, zeichnen sich einige durch Genialität und Gelehrsamkeit auf das vortheilhafteste aus. Ihre populäre, rationelle Auslegunsweise hat zu manchen richtigen Resultaten geführt. Aber wie sehr es ihrer exegetischen Genialität an solider Bildung und sicherem Tact, ihrer Gelehrsamkeit an innerem historischen Zusammenhang fehlte, wird am deutlichsten, wenn man in denselbigen Schriftstellen die Auslegungen des Servet, Socin und Crell mit den Erklärungen des Erasmus, Luther und Zwingli vergleicht. Wenn späterhin mehrere Socinianischen Ausleger, wie Schlichting, Wolzogen, Sand und andere die exegetische Tradition fleifsiger durchforschten und gebrauchten: so geschah diefs nur, weil ihre Apologetik gegen die Angriffe der Römischen und der Evangelischen Kirche sie dazu nöthigte. So lange sie im starren Gegensatz gegen die Evangelische Kirche die Grundprincipien ihrer Dogmatik und Exegese festhielten, blieb ihnen die innere Schule der exegetischen Ueberlieferung verschlossen; der Gebrauch, den sie davon machten, war mehr zufällig. Dafs sie nachmals, bei dem allmäligen Absterben ihrer genialen Kräfte sich selber eine exegetische Tradition innerhalb

halb ihrer Secte bildeten, und derselben einen grofsen Einfluſs verstatteten, ist nur ein Beweis, daſs der Gebrauch der exegetischen Tradition eine innere Nothwendigkeit hat, und sich selbst den Widerspenstigen aufdringt, als das einfache und natürliche Bildungs- und Erhaltungsmittel exegetischer Talente und Productionen. —

Kehren wir zur Geschichte der exegetischen Praxis in der Reformationsperiode der Evangelischen Kirche zurück: so finden wir, daſs, nachdem die ersten Schöpfungsmomente der Protestantischen Exegese vorüber waren, sich die Lust an dem Traditionellen vergröſserte. Die χαρίσματα ἑρμηνείας und διακρίσεως gewannen allmälig in der Kirche ein Uebergewicht über die χαρίσματα προφητείας und γλωσσῶν. Es bildete sich im Zusammenhang mit der älteren die neue Protestantische Tradition. Männer, wie Bucer, Brenz, Camerarius, Beza [und andere, den Reformatoren an Genialität nachstehend, fingen an, die neuen Auslegungen ihrer Meister zu sammeln, zu prüfen, zu begründen, zu ergänzen, mit den Resultaten der früheren Perioden auszugleichen. Die Thätigkeit der kritischen und ordnenden Talente, nicht ohne Genialität, führte allmälig den Culminationspunkt der Periode herbei, wo der reine Gewinn der bisherigen Forschungen sich deutlicher hervorstellte. Vorzüglich wichtig ist in dieser Hinsicht Theodor Beza. Fast eben so genial, als gelehrt, so daſs Richard Simon bei allem Tadel, den er gegen ihn ausspricht, ihm unter den Protestantischen Exegeten jener Zeit den ersten Rang ertheilt, hat er das groſse Verdienst, nicht nur die Fehler des oft mit flüchtigen

Augen lesenden Erasmus in der Anführung alter Exegesen verbessert, sondern auch durch geschickten Gebrauch alter Versionen und der dogmatischen und ethischen Tradition in der Kirche die Masse der exegetischen Tradition vermehrt und den Zusammenhang der neueren Protestantischen Tradition seit Erasmus mit der älteren geknüpft zu haben. Er ist im Aufzeichnen der bisherigen Auslegungen weder vollständig, noch pragmatisch, (nur hie und da habe ich Spuren davon gefunden), sein Urtheil ist oft mehr partheiisch scharf, als wahrhaft kritisch: aber dennoch, vergleicht man seine Arbeit mit ähnlichen in dieser Zeit, so mufs man gestehen, dafs er mehr geleistet hat, als die andern alle, und mit Recht in den Culminationspunct dieser Periode gestellt wird.

Nachdem mit Beza das letzte ausgezeichnete exegetische Genie der Reformationszeit gewichen war, bekam, vorzüglich in der Lutherischen Kirche, die exegetische Tradition ein solches Uebergewicht und ihr Gebrauch so viele faule Flecken, dafs nicht viel gefehlt hätte, so wäre die von den Reformatoren verworfene hermeneutische Auctorität der Ueberlieferung völlig zurückgeführt worden. Denn kaum hatte Melanchthon sein müdes Haupt niedergelegt, kaum hatte der arge Flacius, auch nur im Tode Ruhe und Rast gefunden, weniger von seinen gelehrten exegetischen und historischen Arbeiten, die ihm Erholung waren, als von seinen dogmatischen Kämpfen: so war auch schon alle exegetische Virtuosität aus der Lutherischen Kirche wie verschwunden und verbannt. Bis zu dem Ende der Periode sieht man die Exegeten nur

geschäftig, die vorhandenen Auslegungen zu sammeln, zu wiederholen und, wenigstens in dogmatischen Streitigkeiten, die Auctorität ihrer orthodoxen Urheber geltend zu machen. Weil alles Interesse an der Exegese in jener Zeit nur dogmatisch war, sammelte und beurtheilte man die Auslegungen der Früheren auch nur nach dogmatischen Partheirücksichten. Die strengen Lutheraner überlieferten und priesen einzig und allein die Erklärungen Luthers und seiner echten Schüler. Nicht nur, was die Exegeten der Zwinglischen und Calvinischen Schule geleistet hatten, ward als heterodox verachtet und ignorirt; auch Melanchthons und seiner Schüler exegetische Arbeiten wurden aus dem Zusammenhange der orthodoxen Lutherischen Tradition ausgeschlossen. So ging es in der Lutherischen Kirche seit der Concordienformel fort, bis am Ende des 17ten Jahrhunderts, da die Calixtinische Reformation die Gemüther hinlänglich vorbereitet hatte, der neue und freiere Geist Speners die Tyrannei des falschen Auctoritätssinnes auch in der Schriftforschung völlig zerbrach.

Anders und besser in der Reformirten Kirche. Hier hatte sich, vorzüglich in den Französischen Gemeinden und unter den Französischen Theologen in und ausserhalb Frankreich, der echt Protestantische Geist der Schriftforschung, obwohl hie und da etwas kirchlichängstlich geworden, doch im Ganzen bis zu Anfang des 17ten Jahrhunderts ziemlich unversehrt erhalten. Die Meisterschaft Beza's, dessen Commentar vielfältig gebraucht wurde, weckte unaufhörlich die noch in der Kirche vor-

handenen exegetischen Virtuositäten, und nahm sie in die Schule historischer und kritischer Gelehrsamkeit. Noch jetzt erfreut man sich mit Recht an den exegetischen Arbeiten des Johannes Drusius, Amama, Camero, Ludwig Capellus, de Dieu, Amyraldus, Friedrich Spanheim, Piscator und anderer, die alle mit mehr oder weniger genialer Lebendigkeit, indem sie die bisherigen Auslegungen der alten und neuen Zeit sammelten und kritisch sichteten, dem Alten Neues und Besseres hinzuzufügen verstanden, und so den rechten Gebrauch der exegetischen Tradition übten. Sie haben in der Form und Methode dieses Gebrauchs im Wesentlichen nichts gebessert; fragmentarisch, partheiisch, wie Beza, waren die meisten von ihnen: aber dafs sie die Tradition mit historischer Kritik und echter Lebendigkeit des exegetischen Talents bearbeiteten, mufs ihnen um so höher angerechnet werden, da der echt protestantische Geist der Schriftforschung auch in ihrer Kirche hie und da schon dem Zwange der kirchlichen Dogmatik zu erliegen anfing.

Noch während diese Männer wirksam waren, erhob sich das neue exegetische Genie der Arminianer. Die gröfsere Freiheit der Remonstranten von allen Banden kirchlicher und dogmatischer Auctorität, der reiche Strom exegetischer Genialität, wie sie Grotius und Episcopius besafsen und selbst der spätere Clericus hatte, drängte zwar eine Zeitlang in der Parthei und bei denen in der gröfseren Kirche, die sich von ihr berühren liefsen, die Lust an der exegetischen Tradition etwas zurück: aber dafs selbst die reichste Genialität diese

classische Bildungsschule des Talents suchte, zeigt der Commentar des Hugo Grotius, der den Schatz der Ueberlieferung bereicherte, kritisch läuterte und die Methode ihrer Bearbeitung durch Befreiung des hermeneutischen Princips von allen falschen Gegensätzen und Partheirücksichten um Vieles besserte.

In der orthodoxen Holländischen Kirche, gegen deren *Stoliditas Dortracena* die Arminianer zunächst protestirten, verlor sich, seit dem Austritt der reichen Talente der Parthei, die exegetische Virtuosität je länger, je mehr, und die geistloseste Usualinterpretation fing an zu herrschen. Aber der unabwendbare Einfluss des Arminianischen Genies weckte dafür in der Deutschen Lutherischen, so wie in der Englischen Kirche die schlummernden exegetischen Talente, und der Gebrauch und die Bearbeitung der exegetischen Tradition bekam ein neues Leben und eine neue Richtung.

Unter den Lutheranern verdient in dieser Hinsicht Abraham Calovius besonders gerühmt zu werden. In seinen, noch jetzt sehr brauchbaren *Biblia illustratis* *) verzeichnete er die ältere, wie die neuere exegetische Tradition mit solcher Vollständigkeit, dass Richard Simon von dem Werke sagte, es gleiche mehr einer Catene, als einem Commen-

*) *Biblia V. ac N. T. illustrata Francf. ad M. 1672 ff. 4 Voll. fol.* Der Titel gibt unter N. 3. an, dass in dem Werke *expositiones cum veterum tum recentiorum interpretum expenduntur; veriores patrum ipsorumnet et beati Lutheri et aliorum theologorum propriis verbis stabiliuntur.*

tar *). Er verfuhr dabei mit solcher Genauigkeit, theilweisen Unpartheilichkeit, die ihm höher anzurechnen ist, als jedem andern, mit solcher zum Theil originellen und richtigen Kritik, dafs, ob man ihn gleich wegen seiner zuweilen ungerechten Bitterkeit gegen Grotius Anmerkungen tadeln mufs, doch Richard Simon allen Beifall verdient, wenn er von ihm sagt, es gebe wenig Commentatoren vorzüglich unter den Lutheranern jener Zeit, wo sich so viel gesunder Verstand finde, als bei ihm.

In der Englischen Kirche kamen um dieselbe Zeit zwei Hauptwerke der exegetischen Tradition zum Vorschein, von denen jedes sein Verdienst hat, aber keins dem Werke des Calovius gleich kommt. Die Sammler der *Critici sacri* **) waren vorzüglich darauf bedacht, die Auslegungen der vornehmsten exegetischen Genies seit der Reformationszeit ohne Unterschied der Confession und in ihrem ganzen ursprünglichen Zusammenhange darzustellen. Obwohl die pragmatische und kritische Bearbeitung gänzlich fehlte, so ward die Absicht des Werkes, so wie die gute Auswahl der verzeichneten Exegesen dennoch in jener Zeit mit Recht für verdienstlich erachtet. Mit gröfserem wissenschaftlichen Bewufstsein, mit mehr historischem Geist, alte und

*) *Hist. crit. des prins. commentat. p.* 724. Calovius selbst erklärt sich in seiner *epistola ad lectorem* im ersten Theile über seine Absicht und Methode genauer.

**) Zuerst 1660 in 9 Theilen. Die beste Litterärnotiz davon giebt Buddeus in seiner Isagoge p. 1501. Joh. Pearson stand an der Spitze des Unternehmens.

neue Tradition umfassend und vorzüglich durch Benutzung alter und neuer Uebersetzer vermehrend, sammelte bald darnach der Presbyterianische Geistliche Matthäus Polus in seiner Synopsis *) die wichtigsten Auslegungen alter und neuer Zeit. In der äufseren Einrichtung seines Werkes ist mit Recht vieles getadelt worden: aber, was der würdige Mann in der Vorrede zum ersten Theile über die Absicht seines Unternehmens, die Quellen, die Methode seiner Forschungen, so wie über den Nutzen und den rechten Gebrauch der exegetischen Tradition überhaupt sagt, verdient noch jetzt alle Achtung und allen Beifall **).

Wer eine vollständige auch im Einzelnen genaue Geschichte der Protestantischen Bearbeitung der exegetischen Tradition schreiben wollte, der dürfte nicht übersehen, was in dieser Zeit dafür geleistet wurde, theils von den kritischen Bearbeitern der patristischen Litteratur, über deren Werth der Streit jetzt gerade am lebhaftesten war, theils von den Kennern und Förderern der rabbinischen exegetischen Litteratur, theils aber auch von denen, welche in kleineren Schriften Beiträge zur Ver-

*) *Synopsis criticorum, aliorumque scripturas sacras interpretum et commentariorum. Londini*, 1669. *ff.* Die Litterärnotiz siehe bei Buddeus a. a. O. p. 1503.

**) *Tom. I. p. VIII.* in der Utrechter Ausgabe vom Jahr 1684. vergl. p. 1. Gleichwohl ist der Tadel, den Richard Simon darüber in seiner *histoire critique du N. T. Lib.* 3. *Chap.* 15. ausspricht, nichts weniger, als ungerecht. — Da nemlich Polus gerade für Anfänger schrieb, hätte er das exegetische Urtheil derselben durch exegetische Kritik, wozu er unstreitig Talent hatte, leiten sollen.

vollständigung exegetischer Bibliotheken, deren Idee jetzt rege gemacht worden war, lieferten.

Der rühmliche, freilich nicht immer, ja am Schlufs der Periode höchst selten, geistreiche Fleifs der Sammler und Ordner der exegetischen Tradition, ward eine Zeitlang durch den neuen wundersamen Geist der Coccejanischen und pietistischen Exegese unterbrochen. Coccejus verachtete die exegetische Tradition und deren Bildungsschule fast gerade zu *): die ersten und begeistertsten seiner Schüler thaten dasselbe; die poetische Licenz dieser Exegeten zerbrach das lästige Joch der überlieferten Exegesen mit keckem Uebermuth. Auch die Pietisten warfen den Zügel der exegetischen Tradition ab; die blofs grammatische und historische Auslegung, deren Productionen bisher mit Recht fast allein die exegetische Traditionen der Protestanten gebildet hatten, war den Gefühlsreichen und Emphasenlustigen eben so widrig, als den poetischen Coccejanern.

Die verstandesklaren Exegeten unter den Cartesianischen Theologen in Holland, so wie die formellen unter den Wolfischen Theologen in Deutschland, waren der grammatischen und historischen Auslegung zwar weniger abhold: aber zu einer geschickten Bearbeitung der exegetischen Tradition waren auch sie nicht aufgelegt.

---

*) Siehe Richard Simon *histoire critique des Comment.* p. 765. Vergl. *Cocceji Opp. omnia Amst. Tom I. p.* 67. In keinem seiner zahlreichen Commentare macht er Gebrauch von der exegetischen Tradition, so gelehrt er auch sonst war

Ueberhaupt ist die Herrschaft solcher Principien in der Exegese weder dem historischen Fleifs noch der historischen Kritik, die zur Bearbeitung der exegetischen Tradition durchaus erforderlich sind, jemals vortheilhaft und günstig gewesen.

Indefs ereignete sich gerade in dieser Zeit auf dem Gebiete der Theologischen Litteratur zweierlei, was auf die Bearbeitung der exegetischen Tradition einen entschieden günstigen Einfluss hatte.

Zuerst geschah es, dafs beim Ende des 17ten und Anfangs des 18ten Jahrhunderts die ersten bedeutenden und erfolgreichen Versuche in der Litterärhistorie der exegetischen Kunst und Wissenschaft gemacht wurden. Der höchst gelehrten und sehr geistreich geschriebenen Geschichte der vornehmsten Ausleger des N. T. von Richard Simon*) am Ende des 17ten Jahrhunderts folgte im Anfange des 18ten der nicht so geistreiche, aber eben so gelehrte und ungleich unbefangenere Versuch des Franz Buddeus, im Zusammenhange der gesammten Theologischen Litteraturgeschichte die Geschichte der exegetischen Litteratur pragmatisch darzustellen **). Je mehr beide Arbeiten auf dem Grunde vieler ins Einzelne gehenden historischen

*) Die erste Ausgabe 1693.

**) *Buddei Isagoge in Theolog. univers. p.* 1240 *ff.* Die Vorrede des Werkes ist von 1727. Mit Buddeus zu gleicher Zeit bearbeitete dasselbe Gebiet Matth. Pfaff in seiner *Introductio in historiam Theol. litterar. Tubing.* 1724. 26. deren erste unvollkommnere Ausgabe schon 1720. erschien.

und kritischen Forschungen gemacht worden waren, desto gelungener erschienen sie, je inniger das Interesse an ihnen mit dem damals in allen Kirchen neubelebten Studium der christlichen Kirchengeschichte im Einzelnen wie im universalhistorischen Zusammenhange verknüpft war, desto gröfser war ihre Wirksamkeit auf die exegetische Praxis und Theorie überhaupt, wie auf die Bearbeitung der exegetischen Tradition insbesondere. Ihr unmittelbarer Einfluss auf die letztere läfst sich um so weniger im Einzelnen genau aufweisen, da gerade zur Zeit, als diese Werke erschienen, die exegetische Praxis in einer bedeutenden Krisis begriffen war. Aber abgesehen davon, dafs sie selbst ein wichtiger Fortschritt in der richtigen historischen Auffassung der exegetischen Tradition waren: so mufsten sie den bisher mehr zufälligen Gebrauch, die mehr im Einzelnen geschäftige und eben darum oft einseitige Kritik der Tradition in so fern verbessern, als die in ihnen gegebene pragmatische Darstellung des gesammten historischen Verlaufs, und die vorzüglich in Simons Werke ausgezeichnete Charakteristik der einzelnen Exegeten in ihren Zeitverhältnissen, ihren besonderen exegetischen Virtuositäten, Methoden und dergleichen, die exegetische Tradition auch in einzelnen Stellen nach gewissen Grundsätzen der historischen Auffassung und Kritik gebrauchen lehrten.

Das andere, was jetzt geschah und fast noch wirksamer die Protestantische Praxis im Gebrauch der exegetischen Tradition verbesserte, war die seit dem Anfange des 18ten Jahrhunderts glücklichere Bearbeitung der hermeneutischen Theorie als eines

systematischen Ganzen. Dafs jener erstere Umstand hierauf einen bedeutenden Einfluſs hatte, werden Kenner der Geschichte der Hermeneutik ohne Weiteres zugeben. Wie aber die neuen Fortschritte auf diesem Gebiet seit Rambach, Buddeus, Baumgarten, Turretin auf die wesentlichen Verbesserungen der Methode im Gebrauch der exegetischen Tradition unmittelbar einwirkten, zeigen die Beispiele von Buddeus, Baumgarten, Turretin, Wolf, mehr noch die Stifter der neuen Epoche, Ernesti und Semler, welche einer den andern an kritischem und umsichtigem Gebrauch der exegetischen Ueberlieferung zu übertreffen suchen. Auch erklärt sich die Erscheinung auf die leichteste Weise, wenn man bedenkt, dafs exegetische Praxis und Methode überhaupt desto reiner und vollkommner werden, je sicherer und systematischer der Zusammenhang hermeneutischer Grundsätze erkannt wird, und dafs der Gebrauch der exegetischen Tradition ohne hermeneutische Kritik in der Evangelischen Kirche falsch und eitel ist, diese Kritik aber ohne eine feste hermeneutische Theorie schwankend, dem Zufall und dem Irrthum unterworfen bleibt.

Während der Einfluſs dieser beiden Ereignisse auf die Bearbeitung der exegetischen Tradition in unserer Kirche sich zu entwickeln anfing, lieferten noch vor Ernesti und Semler zwei Männer, Wolf und Bengel, zwei in dieser Hinsicht wichtige Werke, deren genauere Characteristik hier nicht übergangen werden darf.

Der fleifsige Theologische Litterator, Johann Christoph Wolf, setzte sich in seinen *Curis philolo-*

gicis et criticis *), wie schon der Titel besagt, vor, „ut diversae interpretum sententiae summatim enarrentur, et modesto examini subjectae vel adprobentur, vel repellantur.“ Der Reichthum seiner litterarischen Notizen ist eben so bewunderungswürdig, als der Mangel an echter hermeneutischer Kritik tadelnswerth ist. Eben dieser Mangel hat gemacht, dafs er der Masse des Stoffs erliegend Wichtiges und Unwichtiges zusammengetragen, den historischen Fortschritt der richtigen Auslegungen übersehen, und seine allerdings bescheidene Kritik zur Dienerinn seiner Orthodoxie gemacht hat, die ihn obwohl nicht immer, doch hie und da ungerecht und einseitig werden läfst. Dennoch müssen wir zweierlei dankbar an ihm rühmen. Erstlich, dafs er in seiner Abhandlung *de catenis patrum*, nächst Thomas Ittig, diesen bedeutenden Punct der ältern exegetischen Tradition am besten erörtert **); zweitens aber, dafs er in seinen *Curis* den vorhandenen Stoff der Tradition mit allseitiger Vollständigkeit und Genauigkeit verzeichnet und vorzüglich bei schwierigeren Problemen der Schrift die vorhandenen Auslegungen so viel möglich chronologisch geordnet und nach den exegetischen Hauptcharaktereh der verschiedenen Kirchen und Partheien, wo es sich thun liefs, classificirt hat, wodurch bessern Exegeten und Kritikern die Mühe um vieles erleichtert worden ist.

*) Die erste Ausgabe des Werkes nach der Vorrede von 1724. ff.

**) Ittig's *tractatus de bibliothecis et catenis* pp. 1707. *Wolf de catenis patrum Graecorum, iisque potissimum manuscriptis* 1712.

Anders verfuhr der feinsinnige und geniale Albert Bengel in seinem Gnomon. Wie? — sagt er selbst am besten in der Vorrede*) zu seinem an neuen und oft sehr richtigen Auslegungen reichen Werke, das meines Erachtens in jetziger Zeit nicht gehörig mehr geschätzt wird. *Opinionum divortia*, sagt er, *copiose enumerata ac refutata cum scriptorum nominibus et titulis non admodum requirit, qui, quid hic agatur, intelligit. Esse quosdam expedit, qui eas partes suscipiant, historiamque interpretationum per secula deducant: sed paucorum facultas est; nec desunt tamen, qui multa in utilitatem communem eruant et convehant. Ineptas vero sententias et vix cuiquam in mentem venturas, subinde commemoratas legere, minus juvat infirmos quam ignorare. Male nobiscum ageretur, si ad regiam veritatis viam dignoscendam necessum esset, omnia avia in numerato habere et pertentare: imo multitudo sententiarum veram interpretationem saepius obruit, quam subministrat. Novis tamen quibusdam interpretationibus occurro, neque auctoribus, neque verbis eorum citatis. Lector earum inscius, non sentiet; neque enim opus est: gnarus perspiciet, quid velim. Nonnullas etiam speciosiores interpretationes minus adhuc discussas attingo: et, ubi mea sententia paradoxa videri posset, aliorum consensionem, veterum praesertim, ostendo.* Diese Methode, auch den besondern Zweck des Gnomons mit eingerechnet, ist meines Erachtens die richtige nicht: aber wer sieht nicht, wie ganz anders und besser das exegetische

*) *Praefatio §. XVII.* Die erste Ausgabe des Gnomon im Jahr 1742.

Genie die Tradition benutzt, als ein blofser Litterator!

Dafs sich unter den Stiftern der neuesten exegetischen Epoche vorzüglich Ernesti um die Theorie der exegetischen Tradition sehr verdient machte, ist oben bemerkt worden. Seine Praxis läfst sich aus seiner *Institutio interpretis*, einzelnen exegetischen Arbeiten theils in seinen akademischen Werken, theils in seiner theologischen Bibliothek, so wie endlich aus der Methode seiner nächsten und besten Schüler, wie des Morus und des älteren Tittmann, deutlich genug erkennen. Der Gebrauch, den er von der exegetischen Tradition machte, war mit grofser Besonnenheit auf die durch ihn neu beleuchtete Litterärgeschichte der exegetischen Theologie *) gebauet; die hermeneutische Kritik derselben beruhete auf den sicheren Grundsätzen seiner Theorie **) und ward durch einen richtigen philologischen Tact geleitet. Es ist bekannt, dafs er es war, der das hermeneutische System des Origenes und den Grundcharakter seiner Exegese zuerst richtiger zu würdigen verstand ***).

Semler, der unstreitig geringere wissenschaftliche Klarheit, aber mehr Kenntnifs der Patristischen Litteratur hatte, als Ernesti, bearbeitete das Feld der älteren exegetischen Tradition mit eben

*) In seiner *instit. interpretis P. 3. Cap. 9.*

**) Ebendaselbst *P. 2. Cap. 1.*

***) In seiner Abhandlung *de Origene interpr. libr. ss. grammaticae auctore*, in den *opp. philol. criticis.*

so scharfer hermeneutischer und historischer Kritik, als grofsem Fleifs. Seine beiden Abhandlungen, über die exegetische Auslegung der Aegyptischen Väter und deren Werth, so wie über die Exegese des Tertullian und der Lateinischen Väter jener Zeit, haben noch jetzt einen entschiedenen Werth *). In seinen Paraphrasen machte er von der neueren exegetischen Tradition nur sehr sparsamen Gebrauch; desto mehr aber von der älteren und zwar nicht selten mit eleganter Kritik **).

Während diese beiden, gewifs nicht aus Mangel an Genie, den Gebrauch der exegetischen Tradition verbesserten und empfahlen, verachteten und verwarfen andere aus falscher Genialität die Bildungsschule des exegetischen Alterthums. *Antiquitatem deprimunt*, klagte schon Ernesti ***); seine

*) *Dissert. inst. theol. de mysticarum interpretationum studio ab Aegyptiis patribus maxime repetendo, hodie parum utilis* 1760. und *de antiquitatibus hermeneuticis ex Tertulliano, quibus N. T. loca quaedam illustrantur* 1765. Siehe auch den 5ten Theil seiner Ausgabe des Tertullian.

**) In seiner Paraphrase zum Evangelium des Johannis, wo seine Darstellung der exegetischen Tradition zu Cap. 1, 1 — 19. besonders Aufmerksamkeit verdient, gibt er in der Vorrede zum zweiten Theil eine interessante Charakteristik einiger älteren Ausleger des Johanneischen Evangeliums aus dem 16ten Jahrhundert. Am Schlufs derselben sagt er: *Usus sum eo consilio, ut nostri juvenes praecipue discant istis exemplis, rem magnam agere atque eximiam, qui interpretis provinciam complecturtur; nec sufficere isti rei, si commentarios hos, illos sequamur.* —

***) In seiner *institutio interpr.* S. 168. Auch Semler klagte darüber in der Einleitung zu der oben bezeichneten Characteristik einiger Commentarien über das Johann. Evan-

Klage, wie sein Zorn gegen die *vanitas philosophantium in interpretatione libr. ss.* *), mit der die Verachtung der exegetischen Tradition gewöhnlich Hand in Hand geht, waren gerecht. — Der neue Umschwung der theologischen Geister in jener Zeit brachte diese Unart mit sich: aber wie viel schöne Talente gingen gerade in diesem Ultraliberalismus unter! Ich erinnere hier nur an C. Fr. Bahrdt, über den die Geschichte schon Gericht gehalten. Andere, zum Theil noch lebende, aus der Kantischen Schule, der Classe der Rationalisten und unter den Mystikern, welche theils ausdrücklich, theils schweigend, aber doch durch die That die Bildungsschule der exegetischen Tradition verachten, verbietet der Anstand hier zu nennen. Zum Glück behielt die Schule Ernestis und Semlers mit ihrer richtigen Schätzung der exegetischen Tradition die Oberhand. Die Litterärgeschichte der exegetischen Theologie, mit fortgesetztem Fleifs bearbeitet **), gewann immer mehr Klarheit, Sicherheit und Einfluſs; die hermeneutische Kunst und Theorie gelangte, selbst hie und da auf Abwegen, zu immer gröſserer Vollständigkeit und Richtigkeit der Erfahrung, so wie zu immer deutlicherer

---

gelium aus dem 16ten Jahrhundert. *Solet scriptorum ejus temporis*, sagt er, *parum frequens inter nostros esse usus.*

*) Das Programm dieses Inhalts vom Jahre 1750. siehe in den *opp. phil. critic.*

**) Von Rosenmüller dem älteren in seiner *histor. interpretationis*; von Rosenmüller dem jüngern in seinem Handbuche für die Litteratur der biblischen Kritik und Exegese, von Meyer in der Geschichte der Schriftforschung seit der Reformation, von Schroekh in seiner Kirchengeschichte.

licherer Einsicht in den Grund und Zusammenhang der Regeln. So geschah es, dafs auch die Methode im Gebrauch der exegetischen Tradition immer richtiger sich ausbildete. Davon kann man sich hinlänglich überzeugen, wenn man in dieser Rücksicht mit der Starkeschen Synopsis und dem sogenannten Englischen Bibelwerke, welches Sam. Teller, Baumgarten, Dittelmeyer und Brucker zu Ernestis Zeit auf Deutschen Boden verpflanzen *), die Commentarien der beiden Rosenmüller, Koppes, Heinrichs und Kuinöls vergleicht.

Nicht nur haben diese Männer bei wichtigeren Stellen der Schrift die exegetische Tradition der älteren und neueren Zeit mit Fleifs, Genauigkeit, Unbefangenheit und meist mit richtiger Auswahl gesammelt, sondern auch, indem sie dieselbe nach inneren hermeneutischen Gesichtspunkten classificirten und die Hauptgründe jeder Auslegungsweise historisch verzeichneten, die Kritik vereinfacht, und die Gewinnung sicherer exegetischer Resultate sehr erleichtert.

Indem ich nun aber das Verdienst dieser Commentatoren in diesem Stücke rühmend bemerklich mache, kann ich doch auch am Schlufs dieser Darstellung der bisherigen protestantischen Praxis im Gebrauch der exegetischen Tradition nicht umhin, wiederholt zu bekennen, dafs mir die Praxis, wie die Theorie der neuesten Zeit noch um Vieles verbessert werden zu können scheint.

*) Vom Jahre 1769 an.

5. Hat die historische Kritik den Stoff der exegetischen Tradition gewonnen und gereinigt, so überliefert sie ihn der Kunst der Geschichtschreibung, durch welche der innere historische Zusammenhang in gröfseren wie in kleineren Ganzen pragmatisch erörtert und dargestellt werden mufs. Nur auf diese Weise kann das historische Interesse wahrhaft befriedigt und der obgenannte zwiefache Zweck erreicht werden. Da hiebei Alles darauf ankommt, dafs das Wesentliche vom Zufälligen, das Ursprüngliche vom Späteren, die Meisterschaft des Genies von der Schülerschaft des einzelnen Talents gehörig geschieden, und die Reihe wahrhaftiger Entwiklungsmomente sammt den mannigfaltigen Abstufungen und Verzweigungen derselben deutlich erkannt werde, so ist klar, dafs die wahrhaft historische Darstellung der exegetischen Tradition im Ganzen, wie im Einzelnen, ohne hermeneutische Kritik nich zu Stande kommen und gelingen kann *). Wie nun diese ohne eine tüchtige Praxis und eine wohl durchdachte Theorie der Exegese nicht denkbar ist: so auch kann die historische Darstellung der exegetischen Tradition nur dem gereiften Exegeten vollkommen gelingen.

6. Die Geschichte der exegetischen Tradition kann aus einem zwiefachen Gesichtspunkt betrachtet und bearbeitet werden.

---

*) Der erste glückliche Versuch einer solchen Darstellung ist der von Richard Simon. Das ganze Leben dieses Werkes beruhet auf der zwar einseitig aber geistreich durchgeführten hermeneutischen Kritik.

Entweder wird die exegetische Tradition als Geschichte der exegetischen Kunst und Theorie betrachtet; so dafs die Entwicklungsreihen der exegetischen Methoden, der hermeneutischen Systeme, der Epochemachenden oder im Verlauf der Perioden thätigen Charaktere erörtert werden;

Oder, es wird zu unmittelbarem Gebrauch der Exegese, die Auslegungsgeschichte einzelner Bücher oder Stellen der heiligen Schrift besonders bearbeitet.

Jede dieser Darstellungsweisen hat ihren eigenthümlichen Werth und Nutzen, und kann, ja muſs abgesondert von der andern versucht werden. Jedoch sind die Gesetze der historischen Kunst für beide dieselbigen. Beide aber stehen in einem so unauflöslichen Zusammenhang des gegenseitigen Bedingens und Begründens, dafs sie nur in gegenseitiger Beziehung auf einander mit Glück und der Würde der historischen Kunst gemäfs bearbeitet werden können.

Die Auslegungsgeschichte einzelner Bücher oder Stellen der heiligen Schrift ohne Kenntnifs der allgemeinen Geschichte der Exegese und Hermeneutik wird sich in Einzelheiten und Aeufserlichkeiten verlieren, und den wesentlichen Zusammenhang, in welchem die Auslegung eines Buchs oder einer Stelle sich entwickelt hat, nie erfassen und darzustellen vermögen. Und eben so, wer die Geschichte der exegetischen Kunst und Theorie, ohne Kenntnifs und Darstellung des Einzelnen versuchen wollte, würde in leeren Allgemeinheiten und bodenlosen Characteristiken verloren weder die Wahr-

heit noch das innere Wesen dieser Geschichte erkennen und darlegen.

Man wird mich hoffentlich nicht für unbescheiden halten, wenn ich sage, dafs bisher weder in der einen, noch in der andern Darstellungsweise vollkommen Genügendes erschienen ist. Jedoch darf auch nicht unbemerkt bleiben, dafs die allgemeine Geschichte der exegetischen Kunst und Theorie der Auslegungsgeschichte einzelner Bücher und Stellen der heiligen Schrift vorangeeilt ist. Wie viel aber auch hierin noch zu leisten sei, zeigt schon eine Vergleichung der Werke von Rosenmüller und Meier mit der leicht zuerkennenden Idee der Simonischen Geschichte der vornehmsten Ausleger des Neuen Testaments, welche von jenen fast nur geahnet ist.

Was die Auslegungsgeschichte einzelner Bücher und Stellen der Schrift betrifft: so dürfen wir uns nicht verhehlen, dafs man in derselben kaum die ersten Anfänge gemacht hat. Doch hat man sich hierin, zumal in unserer Zeit, mehr und glücklicher versucht *), als in der Auslegungsgeschichte einzelner Bücher, zu welcher kaum der Grund gelegt ist **).

Mit einigen allgemeinen Bemerkungen und unmafsgeblichen Vorschlägen hierüber möge die Abhandlung schliefsen.

---

*) Zu den besten Arbeiten in diesem Fache rechne ich unbedenklich die Knappischen Programme in den *scriptis v. argum.*

**) Nur zwei Arbeiten der neuern exegetischen Litteratur sind mir in dieser Rücksicht schätzbar, Gesenius Commentar zum Jesaias und Winers über den Galaterbrief.

7. Die Form der Auslegung, der die historische Darstellung der exegetischen Tradition einzelner Bücher und Stellen ganz insbesondere zugehört, ist die Commentarienform. Der natürlichste Platz für die Auslegungsgeschichte einzelner Bücher ist in den Einleitungen und sogenannten Prolegomenen der Commentare; so wie die exegetische Tradition einzelner Stellen am besten im Commentar selbst bei den betreffenden Schriftörtern gegeben wird. So hat man es von jeher gehalten und es ist kein Grund, von dieser Sitte abzuweichen.

In der Auslegungsgeschichte einzelner Bücher kommt es darauf an, zu zeigen, wie der Geist und Charakter des Buches und des Schriftstellers von Anfang an in der Kirche aufgefafst, erkannt und dargestellt, Sprache, Form, Inhalt und Zusammenhang des Ganzen charakterisirt und erörtert worden sind. Geschieht dies auf die rechte Weise, nach den Gesezen der historischen und hermeneutischen Kritik und Kunst, werden die vorläufigen und rückläufigen Bewegungen der Auslegung pragmatisch gehörig dargestellt, die epochemachenden Momente hervorgehoben, der Zusammenhang und die Wechelwirkung der genialen Thätigkeiten und der fortpflanzenden, verbreitenden und kritischen Talente erörtert, so ist der echt wissenschafliche Zweck erreicht und der wahre Nutzen, den die bisher gewöhnlichen Litterrärverzeichnisse der Ausleger, seien sie auch noch so genau und vollständig, nie schaffen können, in vollem Maafse gewonnen. Eine reiche Quelle dieser Auslegungsgeschichte sind die sogenannten Einleitungen in

die biblischen Bücher. Eigene Erfahrung hat mich belehrt, dafs es besser ist, die Auslegungsgeschichte des einzelnen Buches im Ganzen zu geben, als unter den einzelnen Rubriken, Inhalt, Form, Sprache und dergleichen, die ursprünglich zusammengehörigen historischen Elemente zu zerstückeln.

Die Auslegungsgeschichte einzelner Stellen anlangend: so ist zu merken, dafs nur in dogmatischer, ethischer, historischer und kritischer Hinsicht wichtige und schwierige Stellen der Schrift dergleichen historische Diatriben erlauben und verlangen. Wenn dabei nun zuerst gefordert wird, dafs die exegetische Tradition der einzelnen Stellen so vollständig, als möglich, erforscht werden müsse, so ist mir bei dieser Forderung vorzüglich darum zu thun, dafs die einseitige Ansicht, als seien die sogenannten Commentarien, Scholien und dergleichen die einzigen Quellen der exegetischen Tradition, aufhören und der richtigeren Platz machen möge, dafs, um zum vollen Besitz der gesammten exegetischen Tradition einer Stelle zu gelangen, man auch die Auslegungsweisen derselben in den dogmatischen, ethischen und praktischen Schriften der Theologen, so wie in den Instituten und der Praxis der Kirche erforschen und in die Darstellung aufnehmen müsse *). — Wenn man in älterer und neuerer Zeit darauf gedrungen hat, die unrichtigen und absurden Auslegungen, in denen gar kein exegetisches Moment liegt, von der Darstellung der exegetischen Tradition einer Stelle auszuschliefsen, so ist dies eben so richtig, als die

*) Beispiele: Joh. 1. 1 ff. Röm. 9. Matth. 16, 18. 19.

Meinung derer, welche nur die nach ihrer Ansicht richtigen Auslegungen mit völliger Ausschliefsung der hier irrig gehaltenen verzeichnen zu müssen glauben, falsch ist. Der lebendige historische Fortschritt des exegetischen Verständnisses, der hier so viel als möglich rein objectiv aufgefafst werden soll, liegt eben in dem Kampf verschiedener Individualitäten und in dem Hin- und Wiederschwanken zwischen dem theilweis Wahren und dem theilweis Falschen. Ausgewählt mufs allerdings werden, und nur, was wirklich auf der Bahn des Fortschreitens liegt, wozu aber das Irren nicht selten viel beiträgt, kann Gegenstand der historischen Darstellung werden. Aber die Gesetze und Regeln der Auswahl sind und dürfen keine andern sein, als welche die historische Kunst und die hermeneutische Kritik darüber vorschreiben. Werden diese gehörig befolgt, so fällt alles Zufällige und Bedeutungslose von selbst weg. — Man hat in der neueren Zeit angefangen, in der Auslegungsgeschichte einzelner Schriftsteller die verschiedenen Auslegungen nach hermeneutischen Gesichtspunkten zu rubriciren. Diese Methode erleichtert zwar, wie ich schon oben bemerkte, die hermeneutische Kritik, aber sie ist nicht die richtige.

Allein richtig, eben so bequem, als fruchtbar, ist nur die rein historische Methode. Nach dieser mufs die Entwicklungsgeschichte der Auslegung einer Stelle von ihren ersten und einfachsten Momenten an bis auf die neueste Zeit, chronologisch und nach den verschiedenen Charakteren der Kirchenpartheien und der Theologischen Schulen geordnet, dargestellt, das Epochemachende im vollen

Allgemeinen das Resultat einer Untersuchung, die ich zuerst im Jahre 1816 zum Behufe eines für das hiesige theologische Seminar zu liefernden Aufsatzes anstellte. Ich habe seitdem zweimal zu verschiedenen Zeiten wieder Veranlassung gehabt, diesen Gegenstand zu behandeln, und meine Ansichten darüber selbst zu prüfen und zu berichtigen. Doch bin ich in den meisten Punkten immer wieder auf dieselben Resultate gekommen, die ich hier dem theologischen Publikum zur Prüfung vorlege.

§. 2.

Das Buch Daniel zerfällt auf den ersten Blick in zwei dem Anschein nach verschiedenartige Hälften, indem die erste Kap. 1—6 als historisch, die zweite Kap. 7—12 als prophetisch erscheint. Beide Haupttheile zerfallen aber wieder in mehrere kleinere Abschnitte, wovon zwar die späteren sich auf die früheren beziehen und diese voraussetzen, die aber doch sonst durch keine äufsern Bedingungen zusammenhangen, sondern wovon die meisten auf solche Weise ausgehen, dafs man die einzelnen für in sich abgeschlossen und abgerundet halten könnte, und nicht eben noch etwas folgendes erwartet. 1. Kap. I. 2. Kap. II. 3. Kap. III, 1—30. 4. Kap. III, 31.—IV. 5. Kap. V—VI, 1. 6. Kap. VI, 2—29. 7. Kap. VII. 8. Kap. VIII. 9. Kap. IX. 10. Kap. X—XII.

§. 3.

Alle diese Theile aber erscheinen im alt-testamentlichen Kanon als Ein zusammengehörendes Buch, und wurden früher auch allgemein als ein solches betrachtet, und zwar wird dasselbe sowohl

durch die jüdische Tradition *) als auch von der ganzen älteren christlichen Kirche **) dem Daniel als Verfasser beigelegt. Der erste, der die Authentie des Buches angriff, war der Neu-Platoniker Porphyrius, am Ende des 3ten Jahrh. n. Chr., der unter seinen verloren gegangenen 15 Büchern

*) Im Talmud wird zwar die Aufschreibung des Buches Daniel der sogenannten grofsen Synagoge zugeschrieben (*Baba Bathra* fol. 15. col. 1.); doch macht das keinen Unterschied. Es wird dasselbe dort auch in Ansehung des Ezechiel und der zwölf kleinen Propheten (wie des Buches Esther) behauptet; die Meinung der Talmudisten ist, dafs jene Propheten ihre Bücher zwar verfafst, aber nicht niedergeschrieben haben, weil dieses bei heiligen Büchern nur im Jüdischen Lande geschehen durfte: dieses sei daher nach der Rückkehr aus dem Exil nach genauer Tradition durch die Mitglieder der grofsen Synagoge geschehen. Ihnen gelten daher diese Propheten nichts desto weniger eben so sehr als die eigentlichen Verfasser der nach ihnen benannten Bücher, als uns z. B. der Apostel Paulus als der Verfasser der von ihm dem Tertius oder anderen diktirten Briefe gilt. Ohne Zweifel falsch aber ist Bertholds Ansicht (Uebers. d. Dan. S. 87 ff. Einl. ins A. u. N. T. S. 86.), dafs im Talmud l. l. כתב nicht: niederschreiben, sondern: einschreiben, in den Kanon eintragen, bedeute. Siehe de Wette Einl. ins A. T. §. 14. not. c.

**) Zweifelhaft ist mir wie die Aussage des Isidorus Hispal. *Origg.* VI, 2. (*Ezechiel et Daniel a viris quibusdam sapientibus scripti esse perhibentur*) zu verstehen sei; ich kann mir nicht denken, dafs er sagen will, es seien diese Bücher nicht vom Ezechiel und Daniel verfafst; wenigstens würde diese Behauptung in der ältern christlichen Kirche ganz einzeln dastehen. Vielleicht bezieht es sich auf dieselbe Ansicht, wie die in der vorigen Anmerkung angeführte Stelle des Talmud.

wider das Christenthum im ganzen 12ten sich mit dem Buche Daniel beschäftigte und (in Beziehung auf die Weissagungen desselben) zu zeigen suchte, dafs es von einem zur Zeit des Antiochus Epiphanes in Judäa lebenden Juden untergeschoben sei, der nicht sowohl Zukünftiges vorausgesagt, als Vergangenes erzählt habe, daher es in Allem, was bis auf diese Zeiten gehe, wahr sei, falsch dagegen Alles, was über diesen Zeitpunkt hinausgehe. Gegen ihn schrieben Methodius, Apollinarin und Eusebius von Cäsarea: und Hieronymus polemisirt häufig gegen ihn in seinem Commentar über den Daniel, in dem sich uns auch Fragmente aus der Schrift des Porphyrius erhalten haben, die den Verlust des Ganzen bedauern lassen, da er zur Begründung seiner Ansicht ein genaues Studium besonders der Syrischen Geschichte gemacht hatte. Bei den Christen blieb, mit unbedeutenden Ausnahmen, die keinen weiteren Einfluss auf die Ansicht der Kirche hatten *), das Ansehn des Da-

*) So z. B. Spinoza, der nur die 7 letzten Kapitel dem Daniel zuschrieb und meinte, Kap. 1—5. sei ein erst lange Zeit nach der Wiederherstellung des Kultus durch den Judas Makkabäus aus den chronologischen Schriften der Chaldäer gemachter Auszug, und zwar von demselben Verfasser, wie die Bücher Esra, Esther und Nehemia. *Tractat. theol. polit. c.* 10. *Opp. ed. Paul. Tom.* I. *p.* 308 *sqq.* — Einige andere frühere Zweifel siehe bei Barth. Uebers. Vorrede S. XVI. ff. Bibl. Einl. S. 1503. Unrichtig ist aber, wenn er den Hobbes dem Daniel das Buch absprechen läfst; wenigstens steht in der lateinischen Ausgabe an der angeführten Stelle des Leviathan (Kap. 33.) nichts der Art, sondern nur, dafs Daniel im Exil gelebt habe.

niel durch alle Zeiten hindurch und bei allen verschiedenen Partheien unangefochten, bis auf die letzten Jahrzehnden des vorigen Jahrhunderts. Um diese Zeit aber erfuhr das Buch desto mehr Angriffe. Anfangs begnügte man sich, dem Daniel die erste Hälfte, den historischen Theil des Buches abzusprechen: so J. D. Michaelis *), Eichhorn **), Hetzel ***). Doch bald erschienen auch die 6 letzten Kapitel, die prophetischen Abschnitte des Buches als verdächtig. So wurden sie zuerst von Corrodi †) dargestellt, und bald dar-

*) Deutsche Uebers. des A. T., mit Anmerk. für Ungelehrte. Thl. 10. Götting. 1781. 4. Doch sind es nur Kap. 5—6, gegen deren Authentie er Zweifel erhebt, sowohl weil der erste griechische Uebersetzer Daniels diese Kapitel nicht gekannt habe, als auch wegen des mit den Angaben anderer Geschichtschreiber so wenig übereinstimmenden Inhalts.

**) In den beiden ersten Ausgaben seiner Einleitung ins A. T. 1783 und 1787. Hier schreibt er Kap. 7—12. dem Daniel als Verfasser zu; Kap. 2—6. (mit Ausnahme von Kap. 2, 1—3.) seien von einem andern Schriftsteller nach der Tradition aufgezeichnet; und ein davon verschiedener Sammler habe beides zusammengestellt, und Kap. 1, 1—2, 3. als Einleitung vorn angesetzt; dieser Sammler habe erst ziemlich spät, unter den Nachfolgern des Cyrus gelebt.

***) Die Bibel A. u. N. T., mit vollständig erklärenden Anmerkungen. Lemgo 1780—91. 10 Thle. 8. — Thl. 6. S. 721.

†) Freimüthige Versuche über verschiedene in Theologie u. biblische Kritik einschlagende Gegenstände. Berlin 1783. 8. S. 1. ffl. — Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons. Bd. 1. Halle 1792. S. 75—95.

auf von Eichhorn *). Seitdem wird denn von den meisten kritischen Theologen das ganze Buch dem Daniel abgesprochen. Am ausführlichsten hat sich mit dem Beweise der Unechtheit desselben Berthold **) beschäftigt, und aufser ihm Griesinger ***) und de Wette ****). Doch sind dagegen auch andere wieder als Vertheidiger der Echtheit des Buches aufgetreten; Dr. Lüderwald

*) Zuerst 1788 in der Allgem. Bibl. der bibl. Litt. B. 1. St. 1. S. 791—95; dasselbe ist wiederholt und weiter ausgeführt in der 3ten Auflage der Einl. ins A. T. Thl. 3. (1803) S. 415 ffl. — Hiernach sollen an unserm Daniel in seiner jetzigen Gestalt zwei verschiedene Personen Antheil gehabt haben; ein früherer Jude, der jedoch bedeutend später als Daniel lebte, zeichnete auf, was die Tradition von Daniel und seinen Freunden meldete Kap. 2 — 6. Dagegen Kap. 7—12. das Werk eines noch späteren Juden, aus den Zeiten kurz nach Antiochus Epiphanes sei: derselbe habe Kap. 1, 1—2, 3. verfafst und durch diese Einleitung beide Theile zu einem Ganzen gebunden. — Wiefern Eichhorn's jetzige Ansicht vom Buche Daniel hiervon abweichend ist, weifs ich nicht, da der dritte Band seiner Bearbeitung der hebräischen Propheten auf der hiesigen königl. Bibliothek noch nicht zu haben ist. Dasselbe gilt leider von andern hier angeführten Schriften, von Corrodi, Lüderwald, Ständlin, Hetzel.

**) Daniel, übersetzt und erklärt, mit einer vollst. Einl. u. einigen histor. u. exeget. Exkursen. 2 Thle. Erlangen 1806—1808. 8. S. 22 ffl. — Bibl. Einl. Thl. 4. 1814. S. 1530 ffl.

***) Neue Ansicht der Aufsätze im Buche Daniel. Stuttgardt und Tübingen 1815. 8.

****) Einl. ins A. T. Berlin 1817. §. 255.

wald *), der die historischen, und Stäudlin **), und Bockhaus ***), die besonders die prophetischen Abschnitte des Daniel zu vindiziren suchten; alle drei besonders gegen Corrodi's und Eichhorns Angriffe; zuletzt zwei katholische Theologen, Jahn †) und Derfer ††), letzterer besonders in Beziehung auf Bertholds Einwendungen, der auf Dereser's Gründe wieder in der biblischen Einleitung besondere Rücksicht genommen hat.

§. 4.

Die Gründe, welche sowohl von den Vertheidigern der Authentie des Buches Daniel, als auch von denjenigen, die dasselbe dem Daniel absprechen, angeführt werden, sind theils äufsere, theils innere. Die Vertheidiger aber geben den äufsern Gründen, die sie anführen, meistens eine solche Wendung, dafs sie eigentlich nur gegen die positive Ansicht der Gegner, dafs nämlich das Buch

*) Die 6 ersten Kapitel Daniels nach historischen Gründen geprüft und berichtiget. Helmst. 1787. 8. — Gegen ihn wieder Eichhorn Allgem. Bibl. B. 1. St. 5. S. 390—418.

**) Neue Beiträge zur Erläuterung der biblischen Propheten. Göttingen 1791. 8. S. 97 ff. — Doch hat derselbe sich später zu Gunsten der Bertholdschen Ansicht erklärt. (Götting. gelehrte Anz. 1809. S. 35.)

***) Ueber die Integrität der prophet. Schriften des A. Bundes. Halle 1796. 8. S. 297—337. — Er hält sich, wie er selbst gesteht, fast ganz an Stäudlin.

†) Einl. in die göttl. Schriften des A. Bundes. Thl. II. Abschn. II. 2te Auflage. Wien 1803. S. 624 ff., und in dem latein. Auszuge dieses Werkes 2te Aufl. Wien 1814.

††) Die Propheten Ezechiel und Daniel, übersetzt und erklärt, als Fortsetzung des von Brentanoischen A. T. Frankf. a. M. 1810. 8. S. 228—245.

dem Makkabäischen Zeitalter angehöre, gerichtet sind. Obgleich nun freilich selbst aus dem bündigsten Beweise der Unhaltbarkeit oder Falschheit dieser Ansicht noch nicht zugleich die Authentie des Buches folgen würde, so wollen wir doch, um unnöthige Weitläuftigkeiten zu vermeiden, wenigstens hier bei der Prüfung der äufsern Gründe die Untersuchung auch gleich so führen, dafs wir nur auf diesen Gegensatz Rücksicht nehmen, da ich in der That glaube, dafs die Frage nur sein könne, worum sich auch in der letzten Zeit der Streit gedreht hat, ob das Buch den zur Zeit des Babylonischen Exils lebenden Daniel zum Verfasser habe, oder ein Produkt des Zeitalters des Antiochus Epiphanes sei.

§. 5.

Unter den äufsern Gründen, die für die Authentie des Buches angeführt werden, sind zunächst diejenigen ganz zu streichen, die weiter nichts darthun, als dafs dasselbe im apostolischen Zeitalter und später dem Daniel zugeschrieben ward; denn dafs dieses seit der Aufnahme des Buches in den Kanon bei den Juden und nachher bei den Christen die allgemeine Ansicht war, leidet keinen Zweifel, und es ist dieses daher kein Grund, der von dem in der Kanonicität des Buches selbst liegenden verschieden wäre. Hierhin gehören nun die Anführungen des Buches unter dem Namen des Daniels im Talmud, beim Josephus, und im N. T. (Matth. 24, 15. Mark. 13, 14.) *). Die letztere

*) Stäudlin l. l. S. 115. Derfer S. 229. — Vergl. dagegen Berth. Uebers. S. 19 ffl. Eiml. S. 1517 ffl. Griesinger S. 14 ffl.

Anführung in der Rede Christi; die einzige im N. T., wo Daniel namentlich genannt wird, ist noch dazu sehr unsicher; denn in der Parallelstelle bei Lukas Kap. 21, 15. 20. findet sich ganz etwas anderes: bei Markus sind die Worte τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Δανιὴλ τοῦ προφήτου kritisch verdächtig, und von Griesbach aus dem Text geworfen; und auch bei Matthäus sind sie der Art, dafs nicht einmal mit Sicherheit hervorgeht, ob der Evangelist sie als Worte Christi aufführe, oder ob er selbst sie nur parenthetisch eingeschaltet habe, wie gleich das ὁ ἀναγινώσκων νοείτω. Wie dem aber sei, so wird wohl niemand läugnen, dafs Christus und die Apostel bei den Anführungen einzelner Stellen des A. T. in Beziehung auf die Bezeichnung der Schriften, woraus sie genommen sind, sich ohne weiteres an die jüdische Tradition und Praxis anschliessen, ohne dafs dieses einmal als ein bestimmtes Urtheil von ihrer Seite anzusehen ist. Was hätten sie auch bei dem praktischen Gebrauche, den sie von diesen Schriften machen, für Veranlassung haben sollen, sich jedesmal vor der Anführung derselben in kritische Untersuchungen und Erläuterungen über sie einzulassen? Wäre aber eine solche Anführung im N. T. als ein entscheidendes Zeugnifs in dieser Beziehung anzusehen, so müfste man z. B. auch das apokryphische Buch Henoch dem Henoch selbst beilegen, wegen Jud. 14, und eben so dem Elias die Schrift, woraus der Apostel Paulus 1 Cor. 2, 9, und vielleicht auch Ephes. 5, 14. eine Stelle anführt. Uebrigens werden zwar von den Schriftstellern des N. T. öfters Bilder in Beziehung auf das Reich Gottes und die der Wie-

derkunft des Herrn vorangehende Zeit des Antichrist's aus dem Buche Daniel entlehnt; nirgends aber machen sie von demselben einen solchen Gebrauch, wie später die christlichen Theologen, dafs sie darnach chronologisch Zeit und Stunde der Parusie des Messias und des völligen Eintrittes des Himmelreiches zu bestimmen gesucht hätten. Wie hätten auch, wenn Christus sagt, dafs Zeit und Stunde zu wissen ihm nicht gegeben sei, er selbst oder seine Apostel diese Kenntnifs einem früheren Propheten zuschreiben können?

§. 6.

Mehr in Betracht zu ziehen sind dagegen die äufseren Spuren des Buches, woraus dessen Vorhandensein vor dem Makkabäischen Zeitalter erhellen solle. Als solche sind vornehmlich folgende angeführt:

a) Aus Deuteron. 32, 8. LXX. *κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ* statt *υἱῶν θεοῦ* soll eine Benutzung der Stellen in Daniel, wo von den Schutzgeistern der Völker die Rede ist, hervorgehen (Kap. 10, 13. 20. 21. 12, 1) *). Daraus wird geschlossen, dafs das Buch Daniel lange vor der griechischen Uebersetzung des Pentateuchs müsse vorhanden gewesen sein. Diesen Grund wird indessen wohl niemand einer Widerlegung bedürftig halten, da selbst wenn das Buch vom Daniel verfafst wäre, es nicht als die erste Quelle jenes Dogma könnte angesehen werden.

b) 1 Macc. 1, 54. wird von dem Götzenbilde, das die Syrer im Tempel zu Jerusalem auf dem

*) Jahn Einl. S. 630. *Introd.* p. 564. Deres. S. 232. dagegen Berth. S. 1525.

Brandopferaltare errichteten, der Ausdruck βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως gebraucht; welcher Ausdruck Dan. 11, 31. (und 12, 11. vergl. 9, 27.) LXX. gebraucht ist. Man schliefst daraus, der Verfasser oder griechische Uebersetzer des ersten Buchs der Maccabäer habe nicht nur das Buch Daniel, sondern selbst eine griechische Uebersetzung desselben kennen müssen *). Dieser Schlufs, obgleich nicht ganz sicher, ist doch auch mir wenigstens sehr wahrscheinlich; nur folgt daraus nichts weiter gegen die Abfassung des Buches Daniel im Makkabäischen Zeitalter. Denn das, auch nach dem Zeugnisse des Hieronymus, ursprünglich hebräischgeschriebene erste Buch der Makkabäer, ist auch nach Jahn's eignem Urtheile wegen Kap. 16, 23 ff. erst nach Johann Hyrkan's Tode (106 v. Chr.), oder höchstens kurz vor demselben verfafst, also etwa 60 J. nach der Tyrannei des Antiochus Epiphanes, und also noch, wir wissen nicht wie viel später ins Griechische übersetzt. Dafs damals das Buch Daniel unter den Juden allgemein bekannt und anerkannt war, ist mir nicht zweifelhaft. Und eben so finde ich keinen Grund, der uns hinderte anzunehmen, dafs damals schon die griechische Uebersetzung des Buches vorhanden war. Vielmehr ist mir an sich höchst wahrscheinlich, dafs sehr bald nach dem Erscheinen des Buches Daniel auch für die Alexandrinischen Juden eine griechi-

*) Jahn Einl. S. 629. *Introd.* p. 363. Deres. l. c. — Dagegen Berth. Einl. S. 1523 ff. (der diese Uebereinstimmung für blofs zufällig hält, was mir nicht wahrscheinlich ist), Gries. S. 38.

sche Uebersetzung desselben verfertigt sei *). Es konnte daher der Verfasser von 1 Macc. aus dem Daniel den Ausdruck שִׁקּוּץ מְשֹׁמֵם, und sein Uebersetzer aus der griechischen Uebersetzung desselben jenen griechischen Ausdruck entlehnen, ohne dafs daraus etwas Gegründetes gegen die Ansicht, dafs das Buch Daniel zuerst im Zeitalter des Antiochus Epiphanes verfafst sei, gefolgert werden könnte. Eben so wenig entscheidend ist die Bemerkung **), dafs der sonst so kühne Alexandrinische Uebersetzer des Daniel doch in den Weissagungen über die Makkabäischen Zeiten keine Erläuterung aus der Geschichte einfliefsen lasse, ja selbst manches, was aus der Geschichte Licht erhalte, nicht verstanden habe. Wiefern dieses letztere wahr ist, würde es sich schon hinlänglich daraus erklären, dafs der Uebersetzer doch etwas später lebte und in einer andern Gegend, als der Verfasser und die ersten Leser, und daher nicht in der unmittelbaren Anschauung der Thatsachen, worauf sich hier alles bezieht ***). Es hätte aber überhaupt dieser Grund,

*) Bertholdt dagegen behauptet, die griechische Uebersetzung des Daniel sei erst geraume Zeit nach Christus verfertigt. (Uebers. d. Dan. S. 142. Bibl. Einl. S. 532, 1524). Worauf diese Behauptung sich stützt, weifs ich nicht. Er beruft sich darauf, dafs dieses von Michaëlis orientat. Bibl. Th. 4. S. 30 ff. erwiesen sei: dort findet sich aber kein Wort der Art, sondern nur die Bemerkung, Daniel scheine erst sehr spät ins Griechische übersetzt zu sein, wegen vieler Abweichungen von den Uebersetzungen der andern Bücher.

**) Jahn u. Dereser II. II.

***) Man kann sich selbst wohl denken, dafs man sogar in Judäa selbst mehrere Jahre nach der Abfassung nicht mehr alle Beziehungen des Buches richtig auffafste.

wenn er irgend eine beweisende Kraft haben soll, an irgend etwas Einzelnem dargethan werden müssen.

c) 1 Macc. 2, 59—60. werden von dem sterbenden Priester Mattathias in einer Rede an seine Söhne unter andern die Beispiele der aus dem Glühofen erretteten Chananjah, Azarjah, Mischael (Dan. Kap. 3), und des in der Löwengrube erhaltenen Daniels (Kap. 6.) aufgeführt *). — Dieses ist am besten von Griesinger beseitigt. Da wir hier schwerlich die eigenen Worte des Mattathias haben, sondern vielmehr eine ihm von dem Geschichtschreiber in den Mund gelegte Rede, so ist diese Stelle, von der ich allerdings glaube, dafs sie als ein Zeugnifs von unserm Buche Daniel anzusehen ist, (wiewohl bei der gewöhnlichen Ansicht von dem geschichtlichen oder traditionellen Charakter der 6 ersten Kapitel des Buchs diese Annahme keinesweges nöthig wäre) doch nur ein Beweis, dafs der Verfasser von 1 Makkab. das Buch Daniel gekannt habe, und kann also auf keinen Fall zum Beweise dessen dienen, wozu sie angeführt wird.

d) Nach Josephus A. J. XI, 8, 5. sollen Alexander dem Grofsen, als er auf seinem Eroberungszuge nach Jerusalem kam, die Weissagungen des Daniels, und namentlich eine Stelle gezeigt sein, dafs ein Grieche das Persische Reich zerstören werde; was er vergnügt auf sich gedeutet habe.“ Wäre diese Erzählung historisch hinlänglich begründet, so würde das freilich ein sehr bedeutendes Zeugnifs für das Alter und daher für die Echt-

*) Jahn Einl. S. 629. *Introd.* p. 563. Deres. S. 242. dagegen Berth. Einl. S. 1523. Gries. S. 35 ff.

heit der Danielischen Weissagungen sein *). Als ein solches würde es uns gelten, wenn die Erzählung von einem Zeitgenossen, oder auch von einem griechischen Geschichtschreiber berichtet wäre. Da sie sich aber allein bei einem 400 Jahre später lebenden jüdischen Schriftsteller findet, und dessen ganze Erzählung von dem Einzuge und dem Aufenthalt des Alexanders in Jerusalem sehr das Gepräge der Uebertreibung und Ausschmückung an sich trägt, so dafs Jahn selbst an einem andern Orte **) sich begnügt nur die Hauptsache, dafs nämlich Alexander der jüdischen Religion seinen Schutz, und der Landschaft Judäa die Steuerfreiheit im Sabbatjahre verliehen habe, als geschichtlich wahr zu vindiziren, da doch auch entstellten Erzählungen immer eine wahre Thatsache zum Grunde liege, so dürfen wir den einzelnen Umständen in dieser Erzählung, und namentlich dem was von der Hinweisung auf die Danielischen Weissagungen gesagt wird, wohl nicht eben mit grofser Sicherheit trauen; wir müssen sehr geneigt sein, dieses mit zu den Zusätzen der spätern Tradition zu zählen, oder auch, was mir eben so wahrscheinlich ist, für eine Ausschmückung, die Josephus selbst sich nach blofser Vermuthung erlaubt hat, zu halten. Wie soll man überhaupt es sich denken, wenn gesagt wird, Alexander habe, als man ihm das Buch des Daniels mit seiner Weissagung zeigte, diese auf sich bezogen? Er selbst konnte

*) Jahn u. Deres. II. II. — Dagegen Berth. Einl. S. 1524 ff. Gries. S. 28 – 35.

**) Bibl. Archäol. Th. II. B. 1. S. 305.

die in hebräischer Sprache und Schrift geschriebene Weissagung doch nicht lesen. Man müfste ihm daher entweder nur im Allgemeinen gesagt haben, es sei bei ihnen eine Weissagung solchen Inhaltes — wo denn aber die Deutung selbst schon gegeben war; oder man hätte ihm die ganzen Stellen durch einen Dollmetscher müssen vorübersetzen lassen. Wie hätte man das letztere aber wagen können, da in diesen Weissagungen — es können nach der Angabe des Josephus nur besonders die beiden Kap. 8, und Kap. 10—12. gemeint sein: denn nur in diesen ist die Zerstörung der persischen Herrschaft bestimmt einem griechischen Könige zugeschrieben Kap. 8, 21. 11, 2. 3. — zugleich auf so bestimmte Weise die Zertrümmerung und Zersplitterung seiner Herrschaft angedeutet ist? Dafs man ihm aber im Allgemeinen zu verstehen gegeben habe, es gäbe bei ihnen Weissagungen, worin er als Besieger und Zerstörer des Persischen Reiches bezeichnet werde, ist nicht unmöglich, hat an sich gar nichts Unwahrscheinliches; nur folgt daraus nicht, dafs es die Danaelischen waren, wenn gleich Josephus das glaubte. Man konnte dem Könige eine solche Schmeichelei sagen, um sich bei ihm wieder in Gunst zu setzen, auch wenn dergleichen gar nicht wirklich vorhanden waren. — Selbst wenn wir jene beiden Weissagungen dem Daniel selbst als Verfasser zuschreiben, können wir die Angabe des Josephus in dieser Beziehung meines Erachtens nach doch nicht für richtig halten. Denn bei beiden Weissagungen wurde dem Daniel der bestimmte Befehl ertheilt, das Gesicht bis auf die Zeit des Endes zu

verschliefsen oder zu versiegeln. Kap. 8, 26. 12, 4. Mag man nun diese Worte (סְתֹם, חָתַם) in ihrer natürlichen Bedeutung nehmen, so dafs darin läge, die Weissagungen sollten vor der Zeit des Endes gar nicht zum Vorschein kommen, oder mag man sie mit älteren Theologen und mit den neueren Vertheidigern der Echtheit des Buches erklären: für unverständlich erklären, oder: das Gesicht in dunkeln Worten ausdrücken, die erst zur Zeit des Endes verstanden werden sollen, und man mag die Zeit des Endes von der Zeit des Antiochus Epiphanes, oder von dem der Erscheinung des Messias unmittelbar vorhergehenden Zeitpunkte verstehen; so wird man doch immer zugeben müssen, dafs zur Zeit Alexanders noch niemand den Sinn dieser Weissagungen hätte verstehen dürfen. Denn schwerlich wird man sich so helfen wollen, dafs man sagt, sie seien damals und überhaupt immer nur so weit verstanden worden, als sie schon in Erfüllung gegangen waren, oder eben in Begriff waren erfüllt zu werden. Denn einmal würde man hier mit dieser Auskunft auch nicht viel gewinnen; denn wer jene Weissagungen so weit verstand, dafs er in ihnen Alexander als den Besieger der Perser bezeichnet sah, dem konnte auch nicht entgehen, dafs seinem eignen Reiche eine baldige Zersplitterung angekündigt sei; und dann kämen wir wenigstens wieder in die schon oben bemerkte Schwierigkeit, wie man habe wagen können, dem stolzen Herrscher eine solche Weissagung vorzulegen. Dann aber ist eine solche Auffassung jener Worte überhaupt zu unnatürlich, als dafs man glauben könnte, jemand werde

sich dadurch befriedigt fühlen. Wie man also auch die Sache wenden mag, immer hat jene Nachricht des Josephus, dafs man zu Jerusalem dem Alexander die Danielischen Weissagungen gezeigt habe, selbst das damalige Vorhandensein dieser vorausgesetzt, die gröfste innere Unwahrscheinlichkeit; und somit wird auch der daher genommene Grund von dem damaligen Vorhandensein derselben entkräftigt.

§. 7.

So gibt es also keine äufsere Spuren, woraus mit einiger Sicherheit geschlossen werden könnte, dafs unser Buch Daniel oder auch nur einzelne Theile desselben vor dem Makkabäischen Zeitalter, oder gar seit dem Exil vorhanden gewesen seien. Dagegen haben wir ein anderes, wenn gleich nur negatives Zeugnifs, woraus sich doch mit höchster Wahrscheinlichkeit schliefsen läfst, dafs dasselbe nicht gar lange vor den Zeiten der Makkabäer noch nicht vorhanden, wenigstens nicht bekannt und anerkannt gewesen sein könne, ich meine das Stillschweigen des Jesus Sirach, bei dem man Kap. 49. eine ausdrückliche Erwähnung des Daniel erwartet hätte, wenn ihm das jetzt unter dessen Namen vorhandene Buch oder auch nur was darin vom Daniel erzählt wird, bekannt gewesen wäre. Die Vertheidiger der Authentie des Buches fühlen das auch; sie wissen sich hier aber nur auf eine sehr unbefriedigende Weise zu helfen, indem sie sagen, es war nicht die Absicht des Jesus Sirach, Kap. 49, 6—10. alle Propheten nach der Reihe anzuführen, sondern er rühmte blofs einige, wie sich die Gelegenheit darbot, und zwar eigentlich

nur diejenigen, die von der Gefangenschaft; von der er da rede, geweissagt haben, nämlich Jeremia, Ezechiel und die 12 kleineren Propheten; selbst den Jesaia übergehe er hier und erwähne ihn Kap. 48, 20—22, aber auch nur im Vorbeigehen, weil er eben den König Hiskia rühmte: es habe sich nun keine solche Gelegenheit dargeboten, von Daniel, der nichts von der Gefangenschaft geweissagt, Meldung zu machen, daher man aus seinem Stillschweigen über diesen nichts schliefsen könne *). Allein diese ganze Darstellung ist unrichtig, wie man sich leicht überzeugen wird, wenn man die Stelle des Sirach im Zusammenhange liest; ob Daniel von der Gefangenschaft geweissagt hatte oder nicht, darauf kommt es hier gar nicht an. Der Verfasser beschäftigt sich vielmehr Kap. 44—50, damit, überhaupt „die berühmten Männer seines Volkes zu loben, denen der Herr viele Vorzüge verliehen, an denen er von Anbeginn an seine Gröfse verherrlicht habe; die als Herrscher durch ihre Macht berühmt waren, oder durch ihre Einsicht als Rathgeber oder als Propheten u. s. w." So kündigt er selbst seine Absicht an Kap. 44, 1—15, und handelt dann nach der Reihe zuerst Kap. 44. von den Patriarchen (Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob), dann Kap. 45. von Mose, Aharon, Pinehas; Kap. 46. von Josua, Kaleb, den Richtern, Samuel; Kap. 47. von Nathan, David, Salomo; darauf Kap. 48. von Elias, Elisa, Hiskias, Jesaia **); Kap. 49. von Josia, Jeremia, Ezechiel,

*) So Jahn Einl. S. 631 ff. *Introd.* p. 364; Deres. S. 236.

**) Die Erwähnung des Jesaia v. 22—25. schliefst sich

den 12 (kleinen) Propheten, von Zorobabel, Josua und Nehemia; worauf er Kap. 50. mit dem Lobe des Hohenpriesters Simon schliefst. Dafs man in dieser Reihe auch eine Erwähnung des Daniel, und zwar neben dem Jeremia und Ezechiel, erwarten müfste, wenn er dem Verfasser als der Verkündiger solcher Weissagungen, als uns unter seinem Namen überliefert sind, und als der Verrichter solcher Thaten, als in demselben Buche von ihm erzählt worden, bekannt gewesen wäre, wird wohl Niemand läugnen. Mir scheint dieses, obwohl ein *argumentum ex silentio* nur mit grofser Vorsicht zu benutzen ist, doch in diesem Falle ein sehr bedeutendes Zeugnifs dafür zu sein, dafs unser Buch Daniel zur Zeit des Jesus Sirach (gegen 200—180 v. Chr.) noch nicht vorhanden, wenigstens nicht bekannt war; und mich wundert sehr, dafs mehrere neuere Kritiker, die die späte Abfassung des Buches zu beweisen suchen (Eichhorn, Bertholdt, de Wette) auf dieses Argument gar nicht Rücksicht nehmen.

§. 8.

Wir haben bei der Betrachtung der äufsern Gründe für und gegen die Authentie des Buches Daniel nun noch zu berücksichtigen, was sich uns für das eine oder für das andere aus der Geschichte des Kanons ergibt. Hier stehen zwei Momente einander gegenüber, und scheinen sich das

---

zwar eng an die des Hiskia an: aber nur dieses ist, wie aus der ganzen Reihe der behandelten Personen hervergeht, für zufällig zu halten, nicht aber die Erwähnung des Propheten selbst.

Gleichgewicht zu halten. Den Vertheidigern der Authentie des Buches ist die Aufnahme desselben in den Kanon an und für sich ein nicht geringer Beweis für das hohe, weit über das Makkabäische Zeitalter hinausgehende Alter und mithin für die Echtheit desselben. Dagegen andere in der Stellung des Buches im Kanon, dafs dasselbe nicht in der Reihe der anderen Propheten steht, sondern in der dritten Abtheilung des Kanons, unter den Hagiographen, und zwar als eins der letzten dieser Abtheilung, einen nicht geringen Beweis gegen die Danielische Abfassung desselben finden *).

Was zuerst das letztere betrifft, so wird wohl Niemand das Auffallende dieser Erscheinung läugnen; und man kann dieses Argument auf eine genügende und natürliche Weise nicht leicht beseitigen. Schwerlich wird jemand noch befriedigt werden durch die Art, wie die späteren Juden selbst diese Erscheinung erklären. Daniel habe zwar wichtige Begebenheiten aus göttlicher Offenbarung vorausgesagt, sei aber doch wegen seiner glänzenden Lebensart am königlichen Hofe kein Prophet in der vollen Bedeutung des Wortes gewesen, wornach dazu ein strenges prophetisches Leben gehöre, ein rauher Pelz, ein Unterkleid aus Kameelhaaren, ein schlechter lederner Gürtel, eine einfache, schlechte Kost **); oder er habe nur den רוּחַ הַקֹּדֶשׁ gehabt (wie die übrigen Verfasser der

*) Eichhorn Einl. §. 616. Berth. Uebers. S. 39. Einl. S. 1542. De Wette Einl. §. 255. Gries. S. 26 fl.

**) Dabei befriedigt Jahn sich Einl. S. 632 fll.

Hagiographen), nicht aber die נְבוּאָה, weil er seine Gesichte nur in Träumen erhalten habe u. dergl. Eben so wenig genügt die Bemerkung, dafs man dem Daniel den Platz unter den Propheten verweigert habe, weil Kap. 1—6. historischen Inhaltes seien. Allein auch Jesaia und Jeremia enthalten historische Abschnitte; und das Buch Jona enthält gar keine eigentliche Weissagung, steht aber doch weil die Hauptperson darin (und der vermeintliche Verfasser) ein Prophet ist, in der Reihe der Propheten; ja die recht eigentlich historischen Bücher vom Buche Josua an bis zu den Büchern der Könige machen ja mit den eigentlichen Propheten eine und dieselbe Abtheilung des Kanons aus, die der נְבִיאִים. Wie konnten denn die Sammler des Kanons das Buch Daniel davon ausschliessen, wenn dasselbe zur Zeit der Sammlung der Propheten schon vorhanden und anerkannt war?

Man hat deshalb zuletzt behauptet, das Buch Daniel habe ursprünglich wirklich unter den Propheten seinen Platz gehabt, und sei erst später im 4ten Jahrhundert n. Chr. von den Juden aus dieser Reihe verdrängt *). Allein es ist nichts weniger als bewiesen; denn daraus, dafs Daniel im N. T. (Matth. 24, 15.) und bei Josephus ein Prophet heifst, folgt ja nichts für die äufsere Stellung des nach ihm benannten Buches im Kanon. Wird doch Matth. 13, 35. der Sänger Assaph als προφήτης bezeichnet: und an andern Stellen dient ὁ νόμος

*) So Deres. S. 235 ff. Jahn *introd.* p. 364. Vergleiche Storr über die älteste Einth. der Bücher des A. T., in Paulus N. Repertor. B. 2. S. 235.

καὶ οἱ προφῆται zur Bezeichnung des ganzen A. T. (Apgesch. 28, 23. Röm. 2, 21. *Joseph. de Maccab.* §. 18.) Eben so folgt daraus, dafs das Buch Daniel in der griechischen Uebersetzung unter den Propheten steht, nicht, dafs es ursprünglich diese Stellung gehabt habe. Denn die LXX. haben bekanntlich überhaupt die Bücher des A. T. in einer ganz andern Ordnung als die hebräischen Handschriften; sie haben nicht die Eintheilung in Gesetz, Propheten, Hagiographen; dafs diese letztere aber die ursprüngliche ist, ist schon aus der Vorrede zum Jesus Sirach wenigstens höchst wahrscheinlich *); es liefse sich ja auch durchaus nicht erklären, wenn die Ordnung der LXX. die ursprüngliche wäre, wie daraus die andere hätte entstehen sollen, so dafs z. B. nicht nur Daniel aus der Reihe der Propheten, sondern auch die Chronik und die Bücher Esther, Esra, Nehemia aus der der anderen geschichtlichen getrennt worden wären. Eben so wenig geht aus den Verzeichnissen, die Melito von Sardes und Origenes **) von den Büchern des A. T. geliefert haben, etwas Sicheres über die ursprüngliche Ordnung derselben hervor. Denn Melito, obwohl er über den Kanon des A. T. im Orient Nachforschungen angestellt hat, hat diesen doch sicher nicht anders als nach der griechischen Uebersetzung kennen gelernt, in welcher das A. T. damals sonder Zweifel selbst in Palästina gelesen wurde; dieses bestätigt sich auch durch die Namen

*) Weniger sicher ist mir in der Hinsicht Luc. 24, 44.

**) Euseb. H. E. IV, 26. VI, 25. Vergl. de Wette Einl. §. 25.

Namen der Bücher bei ihm, dafs er z. B. die Bücher Samuelis und der Könige zusammen als 4 Bücher der Könige aufführt. Daher denn auch nicht zu verwundern, dafs sein Verzeichnifs sich in Ansehung der Ordnung im Allgemeinen an die LXX. anschliefst. Und eben so Origenes, obwohl er den Kanon der Hebräer liefern will, und diesen wenigstens nothdürftig auch in der Ursprache kannte, auch in seinem Verzeichnisse bei den einzelnen Büchern nach den griechischen Namen zugleich die hebräischen derselben anführt, schliefst sich doch bei der Aufzählung der Bücher ganz an die Ordnung an, wie sie nur in den Handschriften der LXX. statt fand, indem er z. B. sämtliche historische Schriften zusammenstellt; woraus sich auch manche Versehen oder Ungenauigkeiten bei ihm erklären lassen, z. B. wenn er sagt, dafs die Bücher Richter oder Ruth bei den Hebräern nur ein Buch Schophetim bildeten; was in den hebräischen Handschriften wahrscheinlich nie der Fall gewesen ist, oder gar, dafs der (apokryphische) Brief des Jeremia mit den Weissagungen und Klageliedern Ein Ganzes ausmache; was auch wieder wohl nur in den griechischen Handschriften der Fall war, zumal da jener Brief sonder Zweifel ursprünglich griechisch geschrieben ist. Bei so bewandten Umständen aber kann daraus, dafs er den Daniel auf den Jeremia folgen läfst, nichts auf die damalige Stellung unseres Buches in den hebräischen Handschriften geschlossen werden. Theodoret beschwert sich zwar ausdrücklich darüber *),

*) In der Vorrede seines Commentars u. am Ende desselben.

dafs die Juden den Daniel aus der Reihe der Propheten herauszureifsen wagten und ihm den Namen eines Propheten nicht zukommen lassen wollten, obwohl doch die früheren Juden nach dem Zeugnisse des Josephus ihn den gröfsten Propheten genannt hätten. Allein er sagt nicht einmal bestimmt, dafs die damaligen Juden ihm eine andere Stelle im Kanon anwiesen, als er in ihren hebräischen Handschriften bisher eingenommen hatte; und selbst wenn er das meinte, so würde daraus nichts mit Sicherheit gefolgert werden können: denn wenn die Juden, die eben damals in der Polemik gegen die Christen besondere Veranlassung haben mochten, dem Daniel gleiches Ansehn mit den andern Propheten abzusprechen, sich auf dessen Stellung im Kanon beriefen, konnte dieses dem an die LXX. gewöhnten Theodoret leicht als eine eben jetzt von ihnen eingeführte Neuerung erscheinen. Wenn endlich Josephus *) unter den 22 heiligen Büchern seines Volkes dreizehn als von Propheten nach Mose verfafst bezeichnet, und zu diesen auch, was nicht zu bezweifeln ist, die Bücher Daniel und Hiob rechnet, so ist kein Zweifel, dafs diese Eintheilung blofs von dem Inhalte der Bücher hergenommen ist, nicht von einer Ordnung wie sie sich in Handschriften fand: und auch im letztern Falle würde diese Stelle für die Ordnung der hebräischen Handschriften nichts beweisen, da auch Josephus sich vornehmlich an die LXX. hält. — Im Talmud

*) *Cont. Apion.* 1, 8. Vergl. de Wette Einleit. §. 15. Eichh. Einl. Thl. 1. §. 40 ff.

kommt bekanntlich das Buch Daniel ausdrücklich unter den Hagiographen vor, zwischen den Klageliedern und dem Buche Esther *). Und hätte es ursprünglich seine Stellung unter den Propheten gehabt, so liefse sich das Stillschweigen des Jesus Sirach in Ansehung des Daniel noch viel schwerer erklären. — Dafs die Stellung des Buches unter den Hagiographen, die es jetzt in unserer hebräischen Bibel hat, die ursprüngliche ist, kann man wohl als sicher annehmen. Erklären läfst sich aber diese bei der Annahme der Danielischen Abfassung des Buches schwerlich auf eine befriedigende Weise. Man müfste denn annehmen, dafs das Buch wirklich eine lange Zeit versiegelt und verborgen gewesen (S. §. 6. d.) und erst zu einer Zeit zum Vorschein gekommen sei, wo die Sammlung der נְבִיאִים schon als völlig geschlossen betrachtet wurde, und man ihm nur noch unter den כְּתוּבִים einen Platz geben konnte. Dieses müfste dann, wegen des Stillschweigens des Sirach, erst gegen die Zeit der Makkabaer geschehen sein. Indessen hat zu diesem Mittel, die Echtheit des Buches zu retten, so viel mir bekannt ist, keiner der Vertheidiger desselben gegriffen, obwohl das Buch selbst es an die Hand gibt. Es würden mit dieser, an sich schon sehr unnatürlichen, Annahme auch alle äufseren Gründe, die das frühe Vorhandensein des Buches bezeugen sollen, aufgegeben sein, und es würde damit von den Vertheidigern

*) *Bab. Bathr.* Einl. 14. c. 2. (De Wette Einl. § 10. not. b).

der Authentie des Buchs zugegeben sein, was die Gegner derselben behaupten, dafs dasselbe erst in ziemlich später Zeit, im Makkabäischen Zeitalter zum Vorschein gekommen sei, und es würde sich dann nur nach den innern Gründen fragen, die uns bestimmten, dieses so lange unbekannte Buch wirklich für das Werk eines gegen 400 Jahre früher lebenden Propheten zu halten.

§. 9.

Allein wenn das Buch erst in so später Zeit zum Vorschein gekommen wäre, so sagt man, würde es gar nicht in den im Makkabäischen Zeitalter schon lange geschlossenen Kanon aufgenommen sein; denn nach Josephus *) wurde in demselben kein Buch aufgenommen, das jünger als Artaxerxes Longimanus wäre, und deshalb konnte nicht einmal das so nützliche, hebräisch geschriebene Sittenbuch des Jesus Sirach Eingang in demselben finden. In einer Zeit, wo die Juden solchen Widerwillen gegen alle Neuerungen hegten, und mit solchem Eifer an den ihnen überlieferten heiligen Büchern festhielten, wäre es als das gröfste Verbrechen angesehen worden, ein bisher unbekanntes Buch in die Sammlung jener einzuverleiben, und es allen Juden in fremden zum Theil entfernten Ländern aufzudringen: es würde das wenigstens Streitigkeiten erregt haben, und davon würden sich in den Büchern der Makkabäer, bei Josephus, Philo oder im Evangelium Spuren vorfinden; was aber nicht der Fall ist, da die unbestrittene Echtheit des Buches überall vorausgesetzt wird **).

*) Cont. Apion. I, 8.

**) Jahn Einl. S. 628. *Introd.* p. 365. Deres. S. 233.

Dieses ist von den äufseren Gründen, die für die Echtheit des Buches, oder vielmehr gegen die Abfassung desselben im Makkabäischen Zeitalter aufgeführt werden, meines Erachtens bei weitem der bedeutendste. Zwar ganz unhaltbar ist alles aus dem Josephus hergenommene Argument, wenn dieser zu behaupten scheint, dafs kein nach der Regierung des Artaxerxes Longimanus verfafstes Buch in den jüdischen Kanon gehöre; denn richtig hat man bemerkt *), dafs sich dieses nicht auf geschichtliche oder traditionelle Gründe stützt, sondern blofs ein Schlufs des Josephus ist, wobei er von der Voraussetzung ausging, dafs alle Bücher des Kanon von denjenigen, nach denen sie genannt sind, oder wenigstens von gleichzeitigen Personen verfafst seien, und deshalb das Buch Esther für das jüngste hielt und in die Zeit jenes Persischen Königs, für den er den Ahasverus hielt, setzte. Indessen kann ich doch auch nicht mit denjenigen einstimmen, die meinen, dafs wenn gleich die beiden ersten Abtheilungen des Kanons, die Thorah und die Neviim schon früher geschlossen waren, doch in die seit der Schliefsung jener begonnenen dritten Abtheilung, die der Hagiographen bis in die Makkabäische Periode hinein, bis gegen 150 v. Chr. einzelne Bücher aufgenommen wurden **), vielmehr ist mir kein Zweifel, dafs der Kanon als Ganzes schon früher, wenigstens gegen 200 v. Chr.

*) Eichh. Einl. §. 41. Berth. Einl. S. 1519. De Wette Einl. §. 15.

**) Berth. Einl. S. 80 ff. De Wette Einl. §. 13. Vergl. Gries. S. 25 ff.

als ein geschlossenes Ganze betrachtet wurde. Da indessen meine Ansicht von der Entstehung des jüdischen Kanon von der jetzt gewöhnlichen in mehreren Punkten etwas abweichend ist, so wird man mir erlauben, sie hier, so gut in der Kürze geschehen kann, anzudeuten.

§. 10.

Vor dem Babylonischen Exil kann, wie auch jetzt ziemlich anerkannt ist, von einer Sammlung des Kanons noch nicht die Rede sein. Als kanonisch, d. h. als Norm für den Glauben wie für das Leben galt den Juden so lange, äußer der Rede der Propheten das, theils schriftlich vorhandene, theils durch mündliche Tradition überlieferte Mosaische Gesetz, und, seit der Abfassung des Deuteronomiums, d. h. wahrscheinlich erst seit dem 18ten Jahre des Königs Josia (624 v. Chr., 36 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems durch den Nebukadnezar), der Pentateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt (vielleicht zugleich mit dem Buche Josua) *). Bildet nun der Pentateuch auf solche Weise die eigentliche Grundlage des jüdischen Kanons, so kann die Aufnahme eines anderen Buches in denselben nichts anders heißen, als daß dasselbe mit dem Gesetzbuche auf solche Weise in Verbindung gesetzt sei, daß es als mit demselben Ein Ganzes von gleichem Charakter und wenigstens im Allgemeinen gleicher Autorität bildend, und in dieser

*) Ich muß hier zur Vergleichung verweisen auf einen Aufsatz von mir, der in Rosenmüllers exegetischem Repertor. St. 1. herauskommen wird: Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch §. 3.

Beziehung als verschiedenartig von allen andern, wenn auch sonst in Beziehung auf ihren Inhalt oder ihren Verfasser noch so hochgeachteten Schriften betrachtet wurde. Für unrichtig nun halte ich es, wenn man glaubt, dafs auf diese Weise, seitdem zuerst nach und nach die einzelnen prophetischen und historischen Schriften in den Kanon aufgenommen, d. h. mit dem Gesetzbuche in Eine Sammlung vereinigt seien, und dafs man demnach erst, als man die Sammlung dieser letztern als geschlossen betrachtete, angefangen habe, die dritte Abtheilung, die unserer Hagiographen zu bilden. Hierbei würde vorausgesetzt, dafs selbst die Psalmen später in den Kanon aufgenommen seien, als selbst die spätesten unter den Neviim; was um so unwahrscheinlicher ist, da die Lieder Davids und Asaphs schon vor dem Exil zum liturgischen Gebrauche angewandt wurden, und man sich nicht wohl denken kann, dafs, wenn einmal irgend andere Bücher mit dem Mosaischen Gesetzbuche zu Einem Ganzen vereinigt wurden, man diese sollte davon ausgeschlossen haben. Meine Ansicht dagegen ist die, dafs die sämmtlichen in der zweiten Abtheilung des Kanons sich findenden historischen und prophetischen Schriften mit Einem Male und zu gleicher Zeit die Psalmen und auch wohl mehrere andere der Hagiographen (wahrscheinlich alle aufser den unter ihnen sich findenden historischen und prophetischen Büchern, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Chronik) mit dem Gesetzbuche vereinigt sind, und zwar nach der Zeit des Nehemia. Es stützt sich diese Annahme vornehmlich auf zwei äufsern Zeugnissen — das eine ist die Erzählung

Nehemia Kap. 8—10. *), wornach Esra das Volk von neuem auf eine feierliche Weise auf die Erfüllung des Mosaischen Gesetzes, nachdem er dieses demselben mehrere Tage hindurch vorgelesen hatte, verpflichtet, so dafs sich alle Fürsten des Volkes, die Leviten und Priester, die namentlich aufgezählt worden, dazu durch förmliche Unterschrift anheischig machen, und alles übrige Volk sich durch Eidesleistung an jene anschliefst, und schwört genau sich nach dem Inhalte des durch Mose gegebenen göttlichen Gesetzes zu richten.

*) Diese 3 Kapitel gehören aber eigentlich zum Buche Esra, als Schlufs desselben, und machten höchst wahrscheinlich mit Esra Kap. 7—10. die echte Schrift des Esra aus; wie Nehem. Kap. 1—7. verbunden mit Kap. 11—13., (mit Ausnahme einiger kleinen späteren Einschiebsel) die echte Schrift des Nehemia. — Die Ankunft des Esra in Jerusalem kann ich aber nicht mit Jahn Archäol. II, I. S. 259.) und de Wette (Archäol. §. 50 sq.) u. A. 470 Jahre v. Chr. setzen; sondern sie fällt sonder Zweifel 460 vor Chr. Denn dafs der Persische König Artachschasta im Buche Esra ein anderer sein sollte als der unter demselben Namen im Buche Nehemia vorkommende, ist doch höchst unwahrscheinlich: bei beiden ist es sonder Zweifel Artaxerxes Longimanus, der 467—425 v. Chr. regierte. Und so wäre also Esra im 7ten Jahre dieses Königs mit seiner Caravane von Exulanten nach Judäa zurückgekehrt (Esra Kap. 7, 7, 9.) und Nehemia im 20sten Jahre desselben; die Ankunft beider liegt denn nur 13 Jahre auseinander. Jene feierliche Verpflichtung zur Haltung des Gesetzes kann nun aber nicht vor 447 v. Chr. geschehen sein, da schon der Nehemia dabei miterwähnt wird (Nehem. 8, 19. 10, 2.), dafs aber diese beiden, Esra und Nehemia, noch können zusammen in Jerusalem gewesen sein, leidet nach dem Obigen keinen Zweifel.

Hier ist allein vom Mosaischen Gesetzbuche die Rede, wobei wir blofs an den Pentateuch denken können, der damals von den Juden bei der Wiederherstellung ihres Staates und Tempels von neuem als das heilige Gesetzbuch angenommen ist; und es giebt uns dieses nur ein negatives, aber doch ziemlich sicheres Zeugnifs, dafs damals mit dem Gesetzbuche noch keine andere Schriften zu Einem Ganzen mit gleichem kanonischen Ansehn vereinigt worden. Auch scheint Esra den Beinamen סֹפֵר, mit dem er in den Büchern Esra und Nehemia fast überall auftritt *), nur bestimmt in Beziehung auf das Mosaische Gesetzbuch geführt zu haben; so Esr. 7, 6.: וְהוּא סוֹפֵר מָהִיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה; vergl. v. 11. 12. 21.

Die zweite Stelle ist 2 Maccab. 2, 13., wo sich uns eine Notiz aus (verlohren gegangenen) Denkwürdigkeiten des Nehemia erhalten hat, wornach dieser eine Sammlung von Schriften anlegte **), offenbar von solchen, die für sein Volk einen besonderen Werth hatten und bisher noch nicht gesammelt waren. An der Richtigkeit dieser Nachricht haben wir gewifs nicht Grund zu zweifeln.

*) Es bezeichnet dasselbe ihn sonder Zweifel zugleich als Schreiber, wiefern er nämlich die Abschrift des Gesetzbuches besorgte, und als Schriftgelehrten; beides war damals gewifs gar nicht verschieden.

**) Ἐξηγοῦντο δὲ καὶ ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς καὶ ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν τὰ αὐτὰ, καὶ ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν (βιβλία), καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθημάτων.

Es frägt sich nur, an welche Schriften wir bei den in der Stelle genannten zu denken haben. Ich kann meine Ansicht darüber hier nur kürzlich andeuten. Als die Bücher, die Nehemia in seiner Sammlung aufgenommen habe, werden genannt: 1) τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν; der erstere Ausdruck bezeichnet wohl sicher die von den Königen des jüdischen Volkes handelnden Geschichtsbücher, also wohl auf jeden Fall unsere (so eng zusammenhängenden) Bücher Samuelis und der Könige, wahrscheinlich auch zugleich das Buch der Richter (vielleicht auch das Buch Josua, wenn dieses nämlich damals schon vom Pentateuch getrennt war) also die sämmtlichen geschichtlichen Bücher, welche jetzt die *prophetas priores* bilden, und die Geschichte des jüdischen Volkes von da an, wo das Gesetzbuch schliefst, bis auf das Babylonische Exil herabführen: und der letztere Ausdruck die ganze Sammlung der eigentlich prophetischen Schriften, unsere sämmtlichen *prophetas posteriores*, also beides zusammen unsere ganze zweite Abtheilung des Kanons, die sämmtlichen Neviim, wären hiervon schon frühere einzelne Bücher, z. B. einige Propheten mit dem Gesetzbuche verbunden gewesen, so dafs Nehemia blofs die anderen gesammelt hätte, so würde doch wohl wahrscheinlich nicht jener allgemeine Ausdruck gebraucht sein. 2) τὰ τοῦ Δαυὶδ — dabei haben wir sicher nicht, wie Bertholdt meint *), an die Bücher Samuelis zu denken: dagegen ist sowohl der Ausdruck an sich —

*) Einleitung S. 76.

man hätte wenigstens τὰ περὶ τοῦ Δαυὶδ erwartet: — als auch vornehmlich die Stellung; es sind Schriften Davids, und sonder Zweifel, worauf schon richtig Grotius es bezieht, unsere Psalmen-Sammlung *). 3) ἐπιστολαὶ βασιλέων περὶ ἀναθημάτων, wahrscheinlich Briefe ausländischer Fürsten über Schenkungen für den Tempel. Dafs diese angegebenen Schriften von Nehemia mit dem Gesetzbuche vereinigt seien, darüber ist in der Stelle nichts angegeben; man mufs vielmehr nach der Weise, wie von dieser Sammlung gesprochen wird, auf das Gegentheil schliefsen, was auch an sich allein sehr wahrscheinlich ist wegen der zuletzt genannten Schriften, vielmehr legte Nehemia dieses als eine eigene Sammlung an, um darin diejenigen Schriften der früheren Zeit zu vereinigen, die aufser dem Gesetzbuche, womit man sie noch nicht zu vereinigen wagte, noch in geschichtlicher und religiöser Beziehung ein besonderes allgemeines Interesse hatten. Diese Sammlung bestand nun sonder Zweifel noch eine ziemliche Zeit für sich, neben dem Gesetzbuche, bis man allmählig anfing, auch die in jenen enthaltenen Schriften dem Pentateuche an Ansehn mehr gleichzustellen, bis man zuletzt beide als dem Wesen nach gleichartig und auf gleiche Weise von allen andern Schriften ver-

*) Es mag hier vorläufig als Thesis hingestellt werden, die ich mir vorbehalte einst weiter auszuführen, dafs sich unter den Psalmen keiner findet, bei dem man hinlänglichen Grund hätte, ihn in eine Zeit nach der des Nehemia zu setzen, dafs darunter namentlich keine aus dem Makkabäischen Zeitalter sind.

schiedenartig ansah und daher auch beide zu Einem Ganzen in eine und dieselbe Sammlung vereinigte. Dabei bekamen denn, wie wir aus der Reihefolge 2 Macc. 1, 1. schliefsen können, die einzelnen Bücher im Ganzen sonder Zweifel schon dieselbe Ordnung, worin sie noch jetzt sich in der hebräischen Bibel finden, dafs auf den Pentateuch zuerst die historischen Bücher vom Buche Josua bis zu den Büchern der Könige folgten, auf diese die eigentlich prophetischen Schriften, und dann die Psalmen. Die 2 Macc. 1, 1. zuletzt genannten Schriften, die ἐπιστολαὶ βασιλέων περὶ ἀναθημάτων wurden höchst wahrscheinlich bei dieser Vereinigung der Sammlung des Nehemia mit dem Gesetzbuche, weil sie als Schriften heidnischer Fürsten, so interessant sie auch in Beziehung auf ihren Inhalt waren, in eine Sammlung heiliger Bücher — denn so wurde diese Sammlung doch ohne Zweifel angesehen — doch nicht zu eignen schien, ausgeschlossen. Dagegen wurden wahrscheinlich wohl bei dieser Vereinigung auch die übrigen poetischen Bücher (wenn nicht etwa diese, was nicht unwahrscheinlich ist, sich schon ganz in der Sammlung des Nehemia befanden, und uns an der öfters angeführten Stelle 2 Macc. übergangen sind) in die Sammlung mit aufgenommen, Sprichwörter, Hiob, Hoheslied, Prediger, wahrscheinlich auch wohl Ruth und Klagelieder. Zweifelhaft dagegen glaube ich mufs man es lassen, ob zugleich die anderen unter den Hagiographen sich findenden historischen Bücher, Esra, Nehemia, Chronik, (Esther) aufgenommen, oder ob diese in noch späterer Zeit hinzugefügt sind; in beiden Fällen würde,

wenn das Bisherige richtig ist, die Stellung dieser Bücher, unter den Hagiographen nicht auffallen können. — Wann nun diese Vereinigung der Sammlung des Nehemia mit dem Pentateuch vor sich gegangen, läfst sich beim Mangel historischer Nachrichten darüber mit einiger Genauigkeit natürlich nicht bestimmen, man kann nur mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, dafs es zwischen 360 — 200 v. Chr. geschehen sei. Es leidet aber wohl keinen Zweifel, dafs die Juden seitdem diese Sammlung als den geschlossenen Inbegriff ihrer heiligen Schriften betrachteten, und dafs sie im Allgemeinen das Gefühl hatten, dafs diese Sammlung eine Erweiterung, und namentlich eine Aufnahme späterer Schriften nicht mehr zulassen. Allein dasselbe Gefühl hatte man früher, noch im Zeitalter des Esra und Nehemia ja auch in Beziehung auf den Pentateuch allein; indem man diesen für sich als ein Ganzes, von ganz eigenthümlichem Charakter und Ansehn betrachtete, und nicht glaubte ihm andere Schriften der Vorzeit, die doch auch schon bekannt waren und gesammelt wurden, an die Seite zu stellen oder mit ihm in Eine Sammlung vereinigen zu dürfen. Und doch geschah in späterer Zeit diese Vereinigung; es wurden dieselben Bücher in den Kanon aufgenommen, um mich dieses, wenn gleich hier noch nicht ganz passenden Ausdrucks zu bedienen, die man früher davon ausschlofs. Sollte man sich nun etwas Aehnliches nicht auch in späterer Zeit noch denken können, als die Sammlung des Nehemia schon mit dem Gesetzbuche vereinigt war, dafs nämlich auch noch seitdem, ungeachtet man im Allgemeinen das Gefühl hatte,

dafs in diese Sammlung andere Schriften nicht hineingehörten, doch im Laufe der Zeit noch diese oder jene einzelne Schrift aufgenommen ward? Man wird darin gewifs um so weniger etwas unmögliches finden, wenn man bedenkt, dafs die Schliessung des Kanons, nur der Umfang desselben, wie er sich durch die Vereinigung der Sammlung des Nehemia mit dem Pentateuch gebildet hatte, sich mehr wie von selbst gestaltet hat, als dafs er durch einen ausdrücklichen Beschlufs des Volkes oder irgend eines gesetzgebenden Körpers bestimmt worden wäre. Unter solchen Umständen kann man es sich immer wohl denken, zumal bei der blofs abschriftlichen Verbreitung des Kanons, dafs in späterer Zeit noch das eine oder das andere Buch in demselben aufgenommen sei, entweder im Laufe der Zeit, oder sogleich bei seinem Erscheinen; das war vielleicht der Fall mit den Büchern Esra, Nehemia und der Chronik; noch wahrscheinlicher mit dem Buche Esther, das wohl höchst wahrscheinlich erst ein Produkt des Makkabäischen Zeitalters ist. Und sollte man es sich nun nicht als möglich denken können, dafs es eine ähnliche Bewandnifs mit dem Buche Daniel habe, wenn dieses auch wirklich erst zur Zeit des Antiochus Epiphanes zum Vorschein kam? Sicher würde es wohl nicht noch in den Kanon aufgenommen sein, wenn man gewufst hätte, dafs es erst um die Zeit verfafst sei: wohl aber konnte es zumal in einer so bewegten Zeit in denselben eindringen, wenn man es für das Werk eines zur Zeit des Exils lebenden Propheten hielt, das nur bis zu der Zeit verborgen gewesen sei. Und auf diese Weise hat man auf je-

den Fall von Anfang an das Buch betrachtet, wie es denn sicher selbst so will angesehen werden. Dafs dasselbe aber, wenn es um die Zeit zum Vorschein kam, obgleich für eine prophetische Schrift gehalten, nicht in die Abtheilung der Neviim aufgenommen, sondern in die dritte Abtheilung gegen das Ende des Kanons gesetzt wurde, kann nicht auffallen, da ja auch die spätern historischen Bücher eben dorthin gestellt sind. Welche Schwierigkeiten dagegen diese Stellung bei der Annahme der Echtheit des Buches verursacht, haben wir §. 8. gesehen; und wird noch mehr hervortreten, wenn man das Obige über die Bildung des Kanons damit zusammennimmt; denn in diesem Falle hätte doch wohl sicher Nehemia das Buch gekannt, und es mit in seine Sammlung unter den übrigen prophetischen Schriften mitaufgenommen; dann würde es oben bei der Vereinigung dieser Sammlung des Nehemia mit dem Pentateuch diese Stelle gewifs auch nicht verlohren haben. — Was nun aber den Einwand betrifft, dafs bei dieser Annahme man erwarten sollte von Streitigkeiten zu lesen, die über die Aufnahme des Buches entstanden seien, so werden diejenigen, die die Abfassung des Buches in das Zeitalter der Tyrannei des Antiochus Epiphanes setzen, sich auch dadurch nicht sehr gedrängt fühlen. Denn, werden sie sagen, gerade in einer Zeit des Druckes der Verehrer Jehovahs, wie sie angegeben war, mufste ein solches Buch bei allen, die am Dienste ihres Gottes festhielten, allgemein um so willigere Aufnahme finden, je mehr der ganze Inhalt desselben ihren Wünschen und Hoffnungen entsprechend war, dafs aber das Buch auch,

ohne alle Widerrede, selbst von den in fremden Ländern lebenden Juden angenommen ist, kann nicht mehr befremden, als dafs diese überhaupt in Ansehung des Kanons ganz mit den Palästinaischen Juden übereinstimmen, da doch wenigstens diejenigen unter ihnen, die zur Zeit des Exils nur noch vor demselben nach Aegypten und andern Ländern ausgewandert waren, dahin noch nicht unser ganzes A. T., sondern nur das Mosaische Gesetzbuch als kanonische Schrift können mitgenommen haben. Es ist diese Uebereinstimmung keine ursprüngliche, sondern ein erst später durch den Einfluss und das überwiegende Ansehn der Palästinaischen Schriftgelehrten bewirkte. So gut diese Juden in der Zerstreuung nun später den sämmtlichen Nevien und den andern Hagiographen, bloss dem Beispiele der Palästinener folgend, kanonisches Ansehn beigelegt haben, ohne dafs sich über die etwanigen Verhandlungen in der Einsicht uns irgend eine Nachricht erhalten hat, eben so gut können sie, obgleich auch darüber sich uns kein äusseres Zeugnifs erhalten hat, dasselbe in Ansehung des Buches Daniel gethan haben, wenn dasselbe auch erst im Makkabäischen Zeitalter zum Vorschein gekommen ist.

Diese Bemerkungen glaube ich werden hinreichen zu zeigen, wie die Kanonicität des Buches Daniel, obwohl unter den äufsern Zeugnissen bei weitem das bedeutendste, doch an sich noch keineswegs einen sichern, unwiderleglichen Beweis für die Echtheit desselben, oder auch nur gegen die Abfassung desselben im Makkabäischen Zeitalter abgibt, wie dieses vielmehr bei weitem scheint

über-

überwogen zu werden durch die Stellung des Buches im Kanon, verbunden mit dem Stillschweigen des Jesus Sirach über die Person des Daniel; welches beides sich bei der Annahme, dafs das Buch einen zur Zeit des Exils lebenden Propheten zum Verfasser habe, nicht wohl erklären liefse.

Es liefert aber auch im Buche selbst eine Stelle, Kap. 9, 2. — und dieses mag den Uebergang zu der Betrachtung der innern Gründe bilden — einen meines Erachtens ziemlich sichern Beweis, dafs dasselbe erst zu einer Zeit abgefafst ist, wo der übrige Kanon schon bestand, und als ein geschlossenes Ganze angesehen wurde. Denn dort wird mit dem Ausdrucke הַסְּפָרִים eine Sammlung bezeichnet, worin sich die Weissagungen des Jeremia befanden. Dieses kann nun nicht etwa blofs die Sammlung des Nehemia, oder irgend eine frühere Sammlung von prophetischen Schriften allein gewesen sein. Denn es läfst sich nicht gut denken, dafs jene Bezeichnung sollte je vorzugsweise von irgend einer Sammlung ohne den Pentateuch gebraucht sein; es kann derselbe doch immer nur (wie τὰ βιβλία, ἡ γραφή, αἱ γραφαί) den Inbegriff der heiligen Schriften des Jüdischen Volkes bezeichnen, die vor andern ein kanonisches Ansehn hatten, und darunter stand auf jeden Fall das Gesetzbuch von jeher oben an. Es geht daher daraus, dafs dort die Weissagungen des Jeremia als unter den סְפָרִים befindlich bezeichnet werden, hervor, dafs diese damals mit dem Pentateuch schon in Einer Sammlung, die man als ein Ganzes ansah, sich befanden, also, nach dem Obigen, dafs die Sammlung des Nehemia mit

dem Mosaischen Gesetzbuche zu Einem Ganzen vereinigt war. So führt also dieser Ausdruck an sich uns, wenn, was oben über die Geschichte des Kanons auseinandergesetzt ist, nicht auf ganz falschen Grundsätzen beruht, für die Abfassung des Buches Daniel in ein ziemlich spätes Zeitalter wenigstens geraume Zeit nach dem Nehemia *).

---

*) Ohne diese Stelle im Buche Daniel selbst könnte man, dünkt mich, leicht geneigt sein anzunehmen, dafs die Sammlung des Nehemia erst im Makkabäischen Zeitalter mit dem Gesetzbuche vereinigt worden sei. Dafür liefse sich noch anführen: 1) dafs nur von den Gesetzbüchern gesagt wird: dafs die Syrer unter Antiochus Epiphanes sie vernichtet oder entweiht haben. 1 Macc. 1, 56. sq; 3, 48. Wären die Propheten und Psalmen schon mit dem Pentateuch vereinigt gewesen, so würden sie gegen jene Bücher eben so verfahren haben. Doch ist allerdings möglich, dafs an jenen Stellen diese Bücher, wenn sie schon mit dem Pentateuch Ein Ganzes ausmachten, mit diesem unter den gemeinschaftlichen Namen des Gesetzbuchs konnten befafst werden. 2) Dafs man erst seit dem Makkabäischen Zeitalter scheint angefangen zu haben, neben dem Pentateuch auch Abschnitte aus den Propheten vorzulesen. — Bei dieser Ansicht könnte man dann annehmen, dafs zu gleicher Zeit mit der Sammlung des Nehemia auch schon die sämmtlichen übrigen Hagiographen mit dem Pentateuche vereinigt seien. Die Ausschliefsung des Jesus Sirach könnte gegen diese Annahme keinen hinlänglichen Grund abgeben, da man doch wohl nur Bücher, die man für ziemlich alt hielt, was bei allen wirklich aufgenommenen Büchern der Fall sein konnte, für würdig hielt, mit dem Gesetzbuche zu Einer Sammlung vereinigt zu werden, das verhältnifsmäfsig späte Zeitalter des Sirachs aber nicht unbekannt sein konnte. — Indessen scheint mir doch immer, dafs jene Stelle ein ziemlich sicheres Zeugnifs abgibt, dafs zur Zeit der Abfassung des

§. 12.

Gehen wir nun weiter zur näheren Erwägung der innern Gründe, die für und gegen die Authentie des Buches Daniel und für und gegen dessen Abfassung im Makkabäischen Zeitalter angeführt werden oder sich anführen lassen, und achten wir auf die Sprache des Buches, auf die darin herrschenden Ideen und Darstellungen und die sich daraus ergebende Bildung und den Charakter des Verfassers: so finden die Vertheidiger der Echtheit des Buches dieses Alles der Art, dafs es nur auf einen Mann wie Daniel als Verfasser schliefsen lasse, der zur Zeit des Exils unter Chaldäern und Magdejesnanen, so wie so manche Fremden in Babylon lebend, der aramäischen wie seiner Muttersprache, der hebräischen kundig war, aber seine Sprache auch mit andern fremden Wörtern vermengte, der eben aus jenem Verkehr manche ausländische Begriffe und Jdeen erhalten hatte, die er in die Schilderung seiner Gesichte aufnahm; der durch sein Leben am Chaldäischen Hofe die damals üblichen Namen der Staats- und Hofämter genau kannte u. s. w. *). Dagegen diejenigen, die die Abfassung des Buchs durch den Daniel bestreiten, theils die Richtigkeit oder wenigstens die Bündigkeit der angeführten Gründe überhaupt läugnen, theils ihnen anderes derselben Art entgegenstellen, was einen viel jüngeren Verfasser verräth. Wir können hier nicht alles Einzelne, was für die eine

Buches Daniel die Sammlung der Propheten schon mit dem Gesetzbuche vereinigt war.

*) Jahn Einl. S. 625 ff. *Introd.* p. 361 ff. Deres. S. 252 ff.

und für die andere Ansicht angeführt wird, ausführlich beleuchten, sondern müssen uns, wenigstens bei der Anführung der Gründe gegen die Echtheit des Buches, begnügen nur diejenigen hervorzuheben, die wirklich ein bedeutendes Moment bilden.

§. 13.

Zuerst kommt hier die Sprache des Buchs in Betracht. Diese ist bekanntlich theils hebräisch, theils chaldäisch. Kap. 2, 1—2, 3. ist hebräisch geschrieben; dann wird die Rede der Chaldäischen Weisen an den Nebukadnezar im Chaldäischen Dialekt vorgetragen, dieser aber beibehalten bis zu Ende von Kap. 7.; die 5 letzten Kapitel sind dann wieder hebräisch. Diese Abwechselung kann an sich weder für noch gegen den Daniel als Verfasser entscheiden, da seit dem Exil bis zum Makkabäischen Zeitalter und auch wohl noch später gewifs jeder nur irgend gebildete Jude beider Dialekte mächtig war *). Die Beschaffenheit der Sprache des Buchs aber in grammatikalischer und lexikalischer Hinsicht, in den hebräisch, wie in den chaldäisch geschriebenen Abschnitten, ist zum Beweise für beide entgegengesetzte Ansichten benutzt worden.

Was zuerst die hebräischen Abschnitte betrifft, so ist nicht nur anerkannt, dafs sich darin häufige Chaldaismen und selbst Persische Wörter finden **),

*) Vergl. Gesenius Gesch. der hebr. Spr. u. Schr. Leips. 1815. S. 44 ff.

**) Ueber die Chaldaismen und sonstigen Eigenthümlichkeiten der späteren nach-exilischen Schriften überhaupt

sondern es drängt sich auch dem philologischen Gefühle beim Lesen unmittelbar auf, dafs die ganze Diktion in diesen Abschnitten zu den schlechtesten im A. T. gehört, und gewifs nicht der Art ist, dafs daraus ein Argument für ein höheres Alter des Buches Daniel oder bestimmt für die Echtheit desselben entlehnt werden könnte. Indessen möchte ich dieses auch nicht als einen triftigen Beweis für die Unechtheit des Buches anerkennen. Wir haben, wie mir scheint, überhaupt aus den verschiedenen Jahrhunderten seit dem Exil von der hebräischen Litteratur zu wenig übrig, um uns mit Sicherheit ein lebendiges, anschauliches Bild von dem allmähligen Sinken des reinen Hebraismus auch im Einzelnen zu gestalten; und daher ist es auch wenigstens sehr unsicher, aus der Beschaffenheit der Sprache in diesen Ueberresten mit Genauigkeit das Zeitalter des Einzelnen zu bestimmen, ob es noch dem Zeitalter des Exils selbst angehöre, oder wie spät es nach demselben verfafst sei. Daher ich wenigstens es auch nicht übernehmen möchte, von Seiten der hebräischen Diktion einen Beweis für die Echtheit oder Unechtheit des Buches Daniel zu führen.

§. 14.

Etwas weiter und sicherer führen uns in dieser Hinsicht die Chaldäischen Abschnitte des Buches. Hier hat man bemerkt, dafs sich darin häufig Hebraismen finden, die in den Thargum, auch den frühesten gar nicht oder wenigstens sehr sel-

---

vergl. Gesen. a. a. O. 28—30; über persische Wörter in denselben ebendas. S. 60 ff.

ten vorkommen. Nämlich das Aphel und die passiven Conjugationen werden hier häufig statt des präfigirten א, das sich selbst in den ältesten Thargum findet, mit ה gebildet, und dieses ה bleibt im Aphel auch meistens nach den Präformativen des Futurs und Particips stehen; wozu man noch rechnen kann, dafs auch ein Hophal als Passivum des Aphel vorkommt. Man hat daraus den Schlufs gezogen, dafs diese Abschnitte (wie die Chaldäischen des Esra, wo dasselbe stattfindet) ziemlich frühe geschrieben seien, bedeutend vor den ältesten Thargum *). Indessen das würde auf keinen Fall etwas für die Authentie des Buches entscheiden, da dasselbe, selbst wäre es erst im Makkabäischen Zeitalter abgefafst, doch bedeutend früher fiele als die Thargum, von denen selbst die ältesten sonder Zweifel erst nach Christi Geburt verfafst sind. Es ist aber überhaupt jene Eigenthümlichkeit gar nicht der Art, dafs sie uns besonders an einen Mann wie Daniel im Buche selbst geschildert wird, als Verfasser denken läfst; eher, scheint mir, führt sie uns auf die entgegengesetzte Ansicht. Denn jene Hebraismen scheinen mir der Art zu sein, dafs sie nur aus der Vermischung beider Dialekte in der Volkssprache hervorgehen konnten. Wurde aber Daniel schon in seiner Jugend in Babylon am königlichen Hofe in der Sprache und Schrift der Chaldäer förmlich unterrich-

*) J. D. Michaelis *Gramm. Chald.* Götting. 1771. p. 24 sq. Jahn *Introd.* p. 562. — Dagegen Berth. Einl. S. 1526 ff.

tet, wie Kap. 1, 4. erzählt wird *), mufste er diese Sprache recht eigentlich studiren, so könnte man gerade am wenigsten eine solche Vermischung der grammatischen Formen beider Dialekte erwarten. Wo zwei Völker von verschiedener Sprache in steter unmittelbarer Berührung mit einander leben, da ist es natürlich, dafs beide Sprachen sich nach

*) Neuere Ausleger, wie Michaelis, Bertholdt, Dereser nehmen zwar an, die Sprache der Chaldäer, die Daniel lernen mufste, sei eine ganz andere als die Ost-Aramäische, nämlich die, welche Nabopolassar, als er sich Babyloniens bemächtigte, mit dorthin gebracht habe, und die seitdem dort wenigstens am Hofe herrschend gewesen sei; diese soll von der Sprache der einheimischen Aramäer, die die Volkssprache blieb, ganz verschieden gewesen sein, und überhaupt einem ganz andern Sprachstamme als dem Semitischen angehört haben. (nach Gesenius, wie die Sprache der Assyrer, einem gemeinschaftlichen Stamme mit der Persischen; s. dessen Gesch. der hebr. Sprache u. Schr. S. 62 fl. Comment. über den Jesaia, S. 748 fl.). Doch abgesehen davon, dafs gegen diese ganze Ansicht, dafs die Sprache der eigentlichen Chaldäer und der Assyrer nicht zu dem Semitischen Sprachstamme gehörte, sich mir wenigstens noch manche Zweifel scheinen erheben zu lassen — an unserer Stelle haben wir bei dem Ausdrucke Sprache der Chaldäer nach der Absicht des Verfassers gewifs an keine andere als an die Ost-Aramäische zu denken. Denn indem er Kap. 2. die Weisen des Landes sich am Hofe mit dem Könige ausdrücklich in Aramäischer Sprache unterreden läfst, kann seine Meinung nur sein, dafs dieses die nicht blofs im Lande, sondern auch am Hofe übliche Sprache war; und dafs Daniel und seine drei Gefährten in dieser unterrichtet seien, kann er a. a. O. doch nur haben ausdrücken wollen. Was den Ausdruck Schrift der Chaldäer betrifft, so kann derselbe, wenn der Verfasser damit eine

und nach, und um so eher, wenn sie zu einander im Verhältniſs verwandter Dialekte stehen, in lexikalischer wie in grammatischer Hinsicht mit einander vermischen. Wer aber, zumal zur Zeit, wo beide Völker zuerst einander so nahe kommen, die fremde Sprache auf eigentlich gelehrte Weise studirt, wird gewiſs weit eher beider in ihrer Reinheit mächtig werden, und nicht so leicht grammatische Formen seiner Muttersprache mit denen der fremden, erlernten vermischen und in diese übertragen. So scheint mir grade, was für den Daniel als Verfasser sprechen soll, ein nicht ganz unbedeutender Grund gegen ihn zu sein.

§. 15.

Noch entscheidender aber gegen die Echtheit und für eine sehr späte Abfassung des Buches erscheint das Vorkommen griechischer Wörter. Man hat zwar manche hieher gerechnet *), bei denen ein solcher Ursprung sehr unwahrscheinlich, wenigstens höchst unsicher ist, die vielmehr mit den verglichenen griechischen Wörtern höchst wahrscheinlich gar nicht zusammenhangen **). Indes-

---

bestimmte Vorstellung verbunden hat, nur unsere gegenwärtige Chaldäische Quadratschrift bezeichnen, im Gegensatz gegen die Alt-Hebräische zum Phönizischen Charakter gehörende Schrift, welche nur von den Samaritanern beibehalten ist.

*) Besonders Eichhorn Einl. §. 614, 2. — Berth. Uebers. S. 24 ffl., und an mehreren Stellen in den Anmerkungen unter der Uebersetzung.

**) So z. B. נְבִזְבָה (νόμισμα), פַּרְתְּמִים (πρότιμοι), פִּתְגָם (φθεγμα); wovon die beiden letzten wahrscheinlich Per-

sen bleiben doch noch mehrere übrig, bei denen ein solcher Zusammenhang nicht zu läugnen ist. Namentlich ist das der Fall mit den meistens Kap. 3. vorkommenden Namen musikalischer Instrumente. Man hat bei diesen erwiedert, dafs die Griechen selbst die Namen dieser Instrumente mit den durch sie bezeichneten Gegenständen aus dem Orient erhalten hätten, und auf diese Weise jene Aehnlichkeit zu erklären sei. Allein wenn diese Erklärung auch bei einigen zur Noth annehmbar wäre, so kann sie doch wenigstens bei einem Worte auf keinen Fall stattfinden, ich meine סוּמְפּוֹנְיָה (v. 5. 15.) oder סִיפּוֹנְיָא (v. 10.) *), welches offenbar das griechische *συμφωνία* ist **), und wobei wohl niemand annehmen wird, dafs die Grie-

---

sischen Ursprungs, und daher, wie ich gern zugebe, nichts beweisend sind. Siehe Jahn Einl. S. 623 fl. Deres. S. 239 fl. Gesen. Gesch. der Hebr. Schr. S. 61. 64; und dessen W. B. unter diesen Wörtern.

*) Beide Schreibarten sind gewifs echt: diese Inkonstanz kann aber bei einem fremden Worte eben nicht auffallen, um so weniger, da der Laut des griechischen *συμφ* auf genaue Weise in der hebräischen Schrift nicht konnte bezeichnet werden; beide Schreibarten sind nur Annäherungen davon.

**) Doch scheint Paulus dieses zu läugnen, der (Comment. über das N. T. Thl. 2. S. 505.) das Wort von סַמְפּוֹנְיָה ableitet = ein einem Schiffboden ähnliches Instrument, indem die echte Schreibart סוּמְפּוֹנְיָא v. 10. sei (aber dort ist ja סִיפּוֹנְיָא), dagegen סוּמְפּוֹנְיָה durch Abschreibefehler entstanden sei: eine Erklärung, die gerade nicht schlechter ist als die meisten philologischen Erklärungen, die Paulus in seiner Clavis über das A. T. gibt, aber auch um nichts besser.

chen das Wort selbst erst mit der Sache aus Asien erhalten hätten, und dafs es eben daher zu den Juden oder Babyloniern gekommen sei; denn es ist dasselbe zu deutlich aus den griechischen Wörtern σύν und φωνεῖν zusammengesetzt. Ist nun aber das bei diesem Worte unläugbar der Fall, so wird man auch weniger ängstlich sich bemühen, bei einigen andern, mit denen jenes immer zusammensteht, und die eben so griechischen Wörtern entsprechen, eine andere gezwungene Ableitung zu suchen. Ich meine namentlich die musikalischen Instrumente קִיתָרוֹס, פְּסַנְתֵּר, סַבְּכָא, worin sich die griechischen κίθαρις, ψαλτήρ, σαμβύκη nicht verkennen lassen: von diesen Wörtern aber läfst sich wenigstens bei den beiden ersten eine zu natürliche Ableitung von κίθαρος und ψάλλειν geben, als dafs irgend anzunehmen wäre, die Griechen hätten diese Namen sammt den Instrumenten aus dem Oriente empfangen; und wenn das letzte der genannten Instrumente auch ursprünglich zu den Griechen anderswoher gekommen war, so ist es doch nicht unwahrscheinlich wegen der andern, womit es zusammensteht, dafs diejenigen, von denen oder unter denen der Verfasser es kennen gelernt hat, auch dieses von den Griechen erhalten hatten. Wie soll man sich nun aber diese Erscheinung auf eine natürliche Weise erklären? Bei der Annahme der Abfassung des Buchs durch den Daniel könnte dieses schwerlich anders geschehen, als wie Geier es erklärt, dafs nämlich am Chaldäischen Hofe griechische Musiker gewesen seien, die zugleich mit den Instrumenten die griechischen Namen derselben mitgebracht und dort eingeführt

hatten. Wie unwahrscheinlich aber es sei, dergleichen zur Zeit des Exils anzunehmen, leuchtet wohl ein. Wenigstens wissen wir aus dieser Zeit von einem solchen Verkehr zwischen diesen Völkern nichts, und noch weniger, dafs der Chaldäische Hof oder die Babylonier überhaupt damals eine besondere Vorliebe für die Kultur der ihnen wohl kaum bekannten Hellenen hatten und griechische Sitten bei sich einzuführen suchten; denn das würde doch, wenn man sich die Sache genauer ansieht, hervorgehen. Denn, welche Ansicht man auch sonst von dem Charakter und der Tendenz der Erzählungen im Buche Daniel haben mag, man mufs doch wohl annehmen, dafs der Verfasser nicht blofs eine zufällige Kenntnifs von jenen griechischen musikalischen Instrumenten hatte, sondern dafs er unter Menschen und in einer Gegend lebte, wo diese wirklich üblich waren, und wo daher auch wohl in anderer Hinsicht griechische Sitten herrschten. Das kann aber in den Gegenden, wo wir doch auf jeden Fall den jüdischen Verfasser zu suchen haben, vor der Herrschaft Alexanders und seiner Nachfolger schwerlich angenommen werden. Einige Schwierigkeit scheint hier aber immer noch zu bleiben, wenn wir uns — und das ist doch das natürlichste, wenn ein zur Zeit des Exils in Babylonien lebender Prophet nicht Verfasser sein kann — als solchen einen in Palästina lebenden Juden denken. Denn es ist wenig wahrscheinlich, dafs die Palästinensischen Juden auch nach dem Exil sollten zu irgend einer Zeit jene musikalischen Instrumente von Griechen angenommen haben. Allein hier werden wir wie von selbst

auf das Zeitalter des Antiochus Epiphanes geführt, der in allen seinen Einrichtungen griechische Sitten nachahmte und alles was ihm angehörte, zu grăcisiren suchte; dafs dieser auch griechische Musik und griechische musikalische Instrumente bei sich, an seinem Hofe und in seinem Heere, eingeführt habe, ist wohl nicht zu bezweifeln; und von daher konnte unser Verfasser, wenn er zu der Zeit lebte, sie kennen, auch wenn sie bei seinem Volke selbst nie herrschend waren. Es bliebe daher in dieser Hinsicht nur noch die Frage zu beantworten, was den Verfasser eigentlich veranlafst habe, bei der Beschreibung der feierlichen Aufstellung und Einweihung einer Götzenstatue in Babylonien als musikalische Instrumente, die dabei angewandt seien, vorzugsweise griechische zu nennen, wenn diese doch weder bei jener Feier wirklich können gebraucht sein, noch auch solche zur Zeit der Abfassung unter den Juden im gewöhnlichen Gebrauch waren: darauf können wir indessen hier noch keine Antwort geben, werden aber weiter unten darauf zurückkommen.

§. 16.

Allein, sagt man, woher hätte ein zur Zeit des Antiochus Epiphanes in Palästina lebender Jude eine so genaue Kenntnifs der Einrichtungen des Chaldäischen Staates schöpfen sollen, als wir im Buche Daniel antreffen? Zeugt dieses nicht vielmehr für einen in Babylonien zur Zeit der Chaldäischen Herrschaft lebenden Verfasser? Aber hier wäre wohl vor allen Dingen zu fragen, ob denn die Annahme einer solchen genauen Kunde auch gehörig begründet sei? Am auffallendsten scheint

seine Kenntnifs des Chaldäischen Magier-Instituts nach seinen verschiedenen Verzweigungen, und der Chaldäischen Staatsbeamten zu sein; die letztere tritt besonders Kap. 3. und 6. hervor; die erstere Kap. 2. 4 und 5. Allein woher wissen wir denn, dafs seine Angaben in der Hinsicht richtig sind? dafs die Namen von Beamten, die er nach einander in grofser Menge aufführt, die in derselben Rangfolge im Chaldäischen Reiche üblichen Benennungen der höheren und niederen Staatsbeamten waren? Und woher wissen wir, dafs es in Babylonien gerade die verschiedenen Klassen von Magiern gab, welche unser Verfasser aufführte? Beides hat vielmehr bei genauerer Betrachtung doch manche Unwahrscheinlichkeit.

Was zuerst die Bekanntschaft des Verfassers mit der Staatseinrichtung der Chaldäer betrifft, so legt selbst Bertholdt *) auf deren Genauigkeit ein solches Gewicht, dafs er vornehmlich deshalb die Erzählung Kap. 3, 1—30. in Ober-Asien, oder wenigstens von einem Juden, der dort eine Zeitlang gelebt hatte, geschrieben sein läfst, da ein Jude in Judäa diese verschiedenen Benennungen nicht kennen lernen konnte, leicht dagegen in jenen Gegenden, da dort bei allen politischen Veränderungen, die Ober-Asien durch die Meder, Perser und Griechen erfahren habe, die innere Staatseinrichtung doch fast ganz unverändert geblieben sei. Doch abgesehen von dem zum wenigsten Unerwiesenen, was in der letzten Behauptung liegt,

*) Uebers. S. 68 fl. Einl. S. 1550.

ist es ja überhaupt eine bloſse Annahme, die eben so unerwiesen ist, daſs die hier vorkommenden Namen von Beamten wirklich Namen von den bestimmten Classen sämmtlicher Beamten des Chaldäischen Reiches waren, von den höchsten bis zu den niedrigsten. Es ist aber doch leicht möglich, nicht nur, daſs manche Klassen von Beamten, die in der Chaldäischen Monarchie waren, hier nicht genannt sind, sondern auch, daſs unter den genannten manche dort gar nicht vorkamen, und andere bloſs allgemeine Bezeichnungen von Vorgesetzten sind, nicht bestimmte Klassen von Beamten. Mir ist wenigstens sehr wahrscheinlich, daſs der Verfasser hier blos alle Wörter, die ihm irgend als Bezeichnungen von Beamten und Befehlshabern in den Gegenden, wo die erzählte Begebenheit vorgefallen sein soll, bekannt oder gegenwärtig waren, zusammengehäuft, und daher auch ohne Bedenken die Namen babylonischer Staatsbeamten mit solchen aus der Persischen Herrschaft, und vielleicht noch anderen zusammengeworfen, auch neben wirklichen Namen bestimmter Klassen von Staatsbeamten andere gestellt habe, die bloſs allgemeine Bezeichnungen für Vorgesetzte überhaupt sind, nicht für das oder jenes bestimmte Amt. Der אחשדרפן ist ein anerkannt Persisches Wort und Bezeichnung einer Würde im Persischen Staate, Groſs-Satrap oder bloſs Satrap; nach Dan. 6, 2. setzt Darjaves der Meder über sein Reich 120 solche Achaschdarphen; wobei der Verfasser wohl an den Darius Hystaspis gedacht haben mag *),

*) Vergl. Bertholdt Uebers. Ezk. 4. S. 855 ff.

der sein Reich in 20 Satrapien eintheilte (Herod. III, 89). Im Buche Esther kommt das Wort oft vor. Ob aber diese Würde schon im Chaldäischen Reiche und unter diesem Namen gewesen sei (Dan. Kap. 3. und 6.), mufs doch wenigstens höchst zweifelhaft bleiben. Dasselbe gilt von dem גִּזְבָּר Schatzmeister, דָּתָבָר, Gesetzkundiger (Kap. 3, 2. 3) und wohl auch von הַדָּבָר Staatsrath (Kap. 5, 24. 27; 4, 33; 6, 8.), die sich durch ihre Endsilbe als Persische Wörter zu erkennen geben, und wovon das erste (nur etwas anders ausgesprochen, גַּזְבַּר) Esra 1, 8. 7, 21. als Persische Würde vorkommt; diese Würden können leicht dem Verfasser, da dieser in späterer Zeit lebte, aus der Einrichtung der Persischen Monarchie bekannt gewesen und von dort auf die Chaldäische übergetragen sein, selbst wenn sie in derselben nicht wirklich stattfanden. Noch weniger kann die Erwähnung der סְגָן und פַּחָה (Kap. 3. und 6.) für eine genaue Kenntnifs des Verfassers von der Chaldäischen Staatseinrichtung bürgen, da diese Ausdrücke leicht von ihm, wenn er auch noch so spät lebte, anderswoher entnommen sein können, da sie beide in späteren Schriften seit dem Exil öfters vorkommen. Beide aber scheinen gar nicht Bezeichnungen für bestimmte Aemter zu sein, sondern blofs allgemeine Ausdrücke für: Obere, Befehlshaber, ohne dafs auch zwischen beiden selbst ein ganz bestimmter Unterschied statt findet *). Jeremia (51, 23. 28. 57.)

*) Dafs die ursprüngliche Bedeutung von סְגָן nicht, wie Buxtorf, Gesenius u. a. annehmen, Stellvertre-

und Ezechiel (23, 6. 12. 23.) nennen beide auch immer neben einander, aber die פַּחוֹת vor den סְגָנִים, so dafs, wenn ein bestimmter Unterschied zwischen beiden stattgefunden hätte, die letzteren geringer als die ersteren sein müfsten (vergl. besonders Jerem. 51, 28, wo beide hinter מְלָכִים stehen), dagegen sie Dan. 3, 2. 3. 27. immer in umgekehrter Ordnung stehen: und Kap. 6, 8. stehen die סְגָנַיָּא vor den Satrapen und den הַדָּבְרַיָּא, und darauf folgen erst פַּחֲוָתָא. Spricht das nun wohl dafür, dafs diese Ausdrücke bestimmte Aemter bezeichnen, die der Verfasser in ihrer Dignität und ihrem Verhältnifs zu einander aus Autopsie kannte? Noch weniger aber sind wohl die Kap. 3, 2. noch zuletzt genannten בֵּל־שַׁלְטֵנֵי מְדִינָתָא eine bestimmte Würde in bestimmtem Unterschiede von den vorhergenannten: denn dafs es Unterbeamte sind, liegt in dem Worte doch auf keine Weise. Es bleiben nur noch die אֲדַרְגָּזְרַיָּא (Oberrichter) und תִּפְתָּיֵא, dessen Bedeutung unsicher ist, übrig (Kap. 3, 2. 3.), die beide sonst nirgends vorkommen. Wenn diese aber auch, wie nicht unwahrscheinlich ist, wirklich aus der Chaldäischen Staatseinrichtung genommen sind, und bestimmte Aemter in der Chaldäischen Monarchie bezeichneten, so wird man doch wohl

---

ter ist, sondern: Vorgesetzter, wird aus Dan. 2, 48. (רַב סְגָנִין עַל כָּל־חַכִּימֵי בָבֶל) wenigstens höchst wahrscheinlich. — פַּחָה mag später besonders von den Statthaltern der einzelnen Provinzen gebraucht sein: doch die eigentliche Bedeutung des Wortes ist auch hier allgemeiner und unbestimmter: vergl. Jes. 36, 9.

wohl gestehen, dafs der Verfasser diese Würden, selbst wenn sie später nicht mehr vorkamen, kennen konnte, ohne zur Zeit der Chaldäischen Herrschaft gelebt zu haben. Dafs aber jene ganze Zusammenstellung nicht auf sichere Weise für eine genaue Kenntnifs der innern Einrichtung des Chaldäischen Staates zeugt, wird man nach den eben gemachten Andeutungen wohl zugeben; und wenn die Danielische Abfassung unseres Buches nicht auf andere Weise gesichert werden kann, so läfst sich dieses schwerlich als ein Zeugnifs dafür gebrauchen *).

Ganz auf dieselbe Weise scheint es sich mir aber mit der Kenntnifs des Verfassers von dem Mager-Institut der Chaldäer zu verhalten. Auch die in dieser Beziehung in unserm Buche vorkommenden und neben einander gehäuften Ausdrücke (Kap. 1, 20. 2, 2. 10. 27. 4, 4. 5, 7. 11.) sind auch wohl schwerlich technische Bezeichnungen von auf bestimmte Weise verschiedenen Klassen Chaldäischer Weisen; der Verfasser scheint gerade die Ausdrücke für Zauberer, Wahrsager, die ihm eben gegenwärtig waren, zusammengestellt zu haben. Es ist schon an sich nicht recht wahrscheinlich, wenigstens ist uns sonst nichts davon bekannt, dafs die Weisen Chaldäas sich auf solche Weise in verschiedene Klassen theilten, wovon jede einen besonderen Zweig der Wahrsagerei oder

*) Und eben so wenig kann man diese Stellen des Daniel mit Sicherheit benutzen, um sich ein Gemählde von der Verfassungsform des Chaldäischen Reiches zu entwerfen, wie Bertholdt gethan hat (Uebers. Ezk. 2, S. 815—828)

Zauberei trieb. Und wäre dies der Fall gewesen, so wäre noch gar wunderlich, dafs z. B. zur Anzeige und Deutung eines Traumes (Kap. 2. 4.) nicht diejenigen, die sich gerade mit diesem Zweige beschäftigten, allein herbeigerufen wurden, sondern alle Klassen, und dafs die andern die ihnen wegen ihrer Unwissenheit drohende Gefahr nicht einmal dadurch abzuwehren suchten, dafs sie erklärten, die Kenntnifs dieser Dinge gehöre nicht zu ihrem Berufe. Wie ist es nun aber gar irgend wahrscheinlich, dafs zumal in Babylonien selbst eine eigene Klasse dieser Mager den Namen: Chaldäer geführt habe. Nach Kap. 2, 4. 10. könnte man zwar schliefsen, dafs es nur der allgemeine Name des ganzen Standes gewesen sei *); und so könnte man es zur Noth auch wohl Kap. 2, 2. fassen, wo es zwar neben andern Klassen steht, aber zuletzt, so dafs man es als allgemeine Zusammenfassung aller andern in den vorhergehenden Ausdrücken nicht bestimmt bezeichneter Classen nehmen könnte. Aber dafs die Mager in Chaldäa selbst sollten Chaldäer genannt sein, ist doch auch wohl schon höchst unwahrscheinlich, selbst bei der Annahme, dafs die Magerkaste nicht dem Aramäischen Volksstamme angehörte, sondern mit den Chaldäern eingewandert sei **). Aber an an-

*) Dazu scheint Gesenius sich zu neigen, Comment. über den Jesaia, Beilage 2. über die Astrologie und das Religionssystem der Chaldäer, S. 355 ff.

**) Vergl. Gesen. a. a. O. S. 349 ff. — Jene ganze Annahme aber, dafs die Mager den eingewanderten Chaldäern angehörten, scheint mir wenigstens bei der Voraussetzung,

dern Stellen (Kap. 4, 4. 5, 7. 14.) stehen die Chaldäer mitten unter den andern Klassen von Weisen des Landes, ganz als eine besondere Abtheilung derselben; und dafs eine solche unter diesem Namen im Lande selbst gewesen sei, ist doch wenig wahrscheinlich; dagegen war aufserhalb Babyloniens der Name Chaldäer allgemeine Bezeichnung der Chaldäischen Weisen überhaupt, und namentlich der Astrologen. Und so macht dieser Gebrauch des Wortes hier wenig Schwierigkeit bei der Ansicht, dafs wir hier einen Palästinensischen Verfasser aus späterer Zeit haben, der selbst keine irgend genaue aus eigner Anschauung geschöpfte Kenntnifs von den Chaldäischen Weisen hatte; da kann man es nicht so sehr auffallend finden, dafs er bald die Chaldäer für die Weisen des Landes überhaupt, bald für eine besondere Abtheilung derselben zu setzen scheint. — Bei dieser Ansicht erklärt sich denn auch leicht die Erwähnung der חרטמים, ohne dafs man nöthig hat anzunehmen,

---

dafs die Chaldäer einem ganz andern Volks- und Sprachstamme als die eingebornen Aramäer angehörten, höchst unwahrscheinlich, schon aus folgendem Grunde. Die Mager machten doch auf jeden Fall im Lande die eigentlichen Gelehrten aus; hätten diese nun zu einem Nicht-Semitischen Stamme gehört, so würde als Schriftsprache im Lande nicht die Aramäische kultivirt worden sein, sondern die fremde Sprache der Chaldäer, mochte diese nun mit der Persischen verwandt sein oder zu noch einem andern Sprachstamme gehören. Dann aber würde der Ost-Aramäische Dialekt sich uns als Schriftsprache schwerlich erhalten haben, nicht von den spätern Juden als solche angenommen sein.

dafs solche, die wir in Aegypten finden *Gen.* Kap. 41. *Exod.* Kap. 7—9, auch eine eigne Abtheilung der Chaldäischen Weisen bildeten; der Verfasser scheint sie nämlich blofs aus der Erzählung des Traums des Pharao herübergenommen zu haben (vergl. Gen. 41, 8.) *), welche er bei seiner Erzählung vom Traum des Nebukadnezars vor Augen gehabt und nachgeahmt zu haben scheint, wie bei den beiden ersten Kapiteln überhaupt öfters die Geschichte des Josephs.

So scheint also weder die Kenntnifs des Verfassers von der Staatseinrichtung der Chaldäer, noch die von dem Mager-Institute der Art zu sein, dafs wir besonders geneigt werden, ihn für einen zur Zeit der Chaldäischen Herrschaft und in Babylonien selbst lebenden Mann zu halten; weit eher führt uns, was wir darüber lesen, auf die entgegengesetzte Ansicht. Anderes was sonst wohl noch angeführt wird, als eine genauere Bekanntschaft mit den Sitten des Volkes und der Zeiten, von denen das Buch handelt, verrathend, als von einem Juden späterer Zeiten erwartet werden könnte, übergehe ich hier, da es der Art ist, dafs man kaum sieht, wie es im Ernst als Beweis für die Abfassung des Buches durch den Daniel angesehen werden kann **). Eben so übergehe ich aber

*) Zu derselben Annahme ist Gesenius geneigt, a. a. O. S. 355.

**) Dahin gehört, wenn Jahn (Einl. S. 627. *Introd.* S. 362.) und Dereser (S. 233.) meinen, ein späterer Schriftsteller würde die Wände des Speisesaales des Königs Belsazar (cap. 5. 5.) nicht mit einer Kalktünche, sondern mit kostbarem Täfelwerke, dem Geschmacke seiner Zeit gemäfs, haben über-

auch mit Stillschweigen, was von der andern Seite angeführt wird als spätere Ideen und Vorstellungen *), die im Buche herrschen, da auch dieses meistens zu unsicher oder nichts beweisend ist. Denn das Meiste sind doch solche Vorstellungen, die in die spätere Jüdische Theologie eben aus der Berührung mit denjenigen Völkern, unter denen Daniel gelebt haben soll, hineingekommen sind. Und wenn wir hier nun auch dergleichen häufiger finden, als bei andern Schriftstellern des Exils, und manches, was wir sonst nur bei späteren wiederfinden, so liefse sich das doch grade bei einem Manne von solcher Bildung und solchem Umgange, als Daniel in dem Buche erscheint, wohl erklären, ohne dafs man darauf mit Sicherheit Schlüsse für ein späteres Zeitalter der Abfassung des Buches bauen dürfte. — Wir wenden uns statt dessen zu der Betrachtung der Einkleidung, des Inhaltes und des Zweckes des Buches.

---

zogen sein lassen; — was doch nur dann etwas beweisen könnte, wenn es wirklich ausgemacht richtig wäre, dafs die Zimmer der Palläste der Babylonischen Könige mit Kalk überzogen waren; wovon uns, so viel ich weifs, nichts bekannt ist. Kann man sich denn nicht die Sache so denken, dafs der Verfasser eben den Kalk der Wand erwähnt, worauf eine Hand die bedeutungsvollen Worte geschrieben habe, weil sich auf weifsem Kalkgemäuer die Schrift am besten lesen läfst — ohne dafs er daran dachte, ob in einem königlichen Speisesaal die Wände auch mit Kalk überzogen seien.

*) Berth. Uebers. S. 29 fll. Einl. S. 1538 fll. De Wette Einl. §. 255, 3.

§. 17.

Was zunächst die Einkleidung betrifft, so wird in den historischen Abschnitten Kap. 1—6. von Daniel nicht in der ersten Person gesprochen, sondern in der dritten. Daraus folgt indessen unmittelbar nichts gegen die Ansicht, dafs sie von Daniel selbst verfafst seien, da auch andere Propheten in mehr historischen Abschnitten von sich in der dritten Person reden, ohne dafs man meiner Meinung nach berechtigt ist daraus Verdacht zu schöpfen, dafs solche Stellen nicht durch den Propheten selbst, sondern durch einen andern aufgezeichnet seien *). In den 6 letzten Kapiteln trägt dagegen Daniel seine Visionen in der ersten Person vor; doch wird diese auf etwas eigene Weise Kap. 7, 1. 2. und 10, 1. durch die dritte eingeleitet; so dafs man von der Ansicht aus, dafs Daniel selbst wirklich diese Weissagungen niedergeschrieben habe, doch geneigt sein müfste anzunehmen, dafs sie durch einen anderen gesammelt seien, der jene Verse vorgesetzt habe; und da würde es am natürlichsten sein anzunehmen, dafs von demselben der historische Theil Kap. 1—6. verfafst oder

*) So Jes. 7, 1 sqq. Kap. 20. (wo Gesenius aber anders urtheilt, mit dem ich jedoch in dieser Beziehung nicht übereinstimmen kann, am wenigsten in Ansehung der ersteren Stelle, dafs v. 1—16. eine von einem andern verfafste Relation *de Jesaia* sei, die derselbe vor die vom Propheten selbst aufgezeichnete Weissagung v. 17 ff. gesetzt habe; eher könnte ich glauben, dafs v. 2. die Worte וְלֹא יָכַל לְהַלְחֵם עָלֶיהָ von einem späteren Leser eingeschaltet seien); und öfters bei Jeremia. Vergl. Deres. S. 238.

wenigstens gesammelt sei und er durch Kap. 7, 1. 2. beide Theile mit einander in Verbindung zu setzen gesucht habe. Doch reicht diese Annahme bei der andern Stelle Kap. 10. nicht aus, wo die Ueberschrift mit der Weissagung selbst so verschmolzen ist, dafs sie sich nicht gut trennen lassen, und dafs, wer die letztere aufgeschrieben hat, auch scheint die erstere vorgesetzt zu haben. „Im „dritten Jahre des Koresch, des Königs von Per„sien, ward dem Daniel, dem der Name Beltsazar „gegeben war, eine Offenbarung ertheilt, und die „Offenbarung ist Wahrheit und betrifft grofse Be„drängnifs; und er merkte auf die Offenbarung „und ihm ward Einsicht in das Gesicht; zu derselbigen Zeit dafs ich Daniel trauernd drei Wochen „lang u. s. w." Dafs dieser Eingang nicht so lautet, wie man ihn vom Daniel selbst erwartete, drängt sich wohl dem Gefühle eines Jeden auf; man wird immer mehr geneigt sein, hierin die Darstellung eines Andern zu erkennen. Indessen läfst sich wohl nicht leugnen, dafs wenn auch nicht die historischen Abschnitte, doch die Weissagungen Kap. 7 — 12. nach des Verfassers Absicht, wer dieses auch sein möge, sollen wirklich für das Werk des zur Zeit des Exils lebenden Propheten Daniel gehalten werden; und dieses müfste uns, ungeachtet so vieler Zweifelsgründe, doch immer bedenklich machen, dem Daniel die Abfassung des Buches oder wenigstens der letzten Hälfte desselben abzusprechen, wenn sich nicht positive Gründe finden lassen, durch die ein anderer späterer Schriftsteller veranlafst werden konnte, diese Einkleidung zu wählen, und Weissagungen zu schreiben in der Per-

sen des Daniel, vom Standpunkte eines früheren Propheten aus. Können wir aber wirklich ein bestimmtes Verhältnifs finden, unter dem sich bei der Annahme eines späteren Verfassers die Entstehung des Buches in dieser Gestalt und Einkleidung auf eine anschauliche Weise begreifen läfst, so dafs sich zugleich Alles, was sonst grofse Schwierigkeiten macht, leichter erklärt und löfst: so dürfen wir freilich bei der Menge und Gröfse der Schwierigkeiten, die sich uns bei der Annahme der Abfassung des Buches durch den Daniel entgegenstellen, wohl nicht Anstand nehmen, diese Ansicht aufzugeben. Das kann sich uns aber erst später zeigen.

§. 18.

Vorher haben wir noch weiter auf den Inhalt und Zweck des Buches zu achten und zu sehen, was sich uns daraus für oder gegen die Authentie desselben ergibt. Wir müssen aber hierzu die beiden verschiedenen Haupttheile desselben, den historischen und den prophetischen, jeden besonders betrachten.

Sind die 6 ersten Kapitel vom Daniel selbst, der darin die Hauptrolle spielt, verfafst, so ist ohne Widerrede alles darin als reine authentische Geschichtserzählung anzusehen. Hiergegen läfst sich aber doch mancherlei einwenden. Nicht nur hat der Inhalt derselben im Allgemeinen viel Unwahrscheinliches, sondern auch manches, was sich mit dem, was uns sonst aus der Geschichte der Zeit bekannt ist, so schwer vereinigen läfst, und

selbst, wenn man die einzelnen mit einander vergleicht, innere Widersprüche *).

Ist ferner Daniel Verfasser der 6 letzten Kapitel, so können wir diese nur ansehen als wirkliche Visionen enthaltend, Voraussagungen der Zukunft, die dem Daniel in Gesichten enthüllt worden. Man hat aber nicht mit Unrecht bemerkt, dafs diese sich durch die Bestimmtheit und Deutlichkeit der Voraussagungen von den Weissagungen anderer Propheten auffallend unterscheiden. Am auffallendsten zeigt sich diese Abweichung in der genauen chronologischen Bestimmung zukünftiger Begebenheiten, die wir an mehreren Stellen lesen Kap. 8, 14. 9, 25—27. 12, 11. 12. Dieses ist in der That bei den hebräischen Propheten ohne Analogie; denn in der Stelle Jes. 7, 8. ist anerkannt der Text korrumpirt, und die 65 Jahre können sicher nicht die ursprüngliche, richtige Lesart sein: und die 70 Jahre des Jeremia sind, wie schon aus der Vergleichung der beiden Weissagungen, wo sie sich finden, (Kap. 25, 11. 12. 29, 10.) deutlich hervorgeht, nach der Absicht des Propheten

*) S. Eichhorn Einl. §. 614. — Berth. Uebers. S. 54 ff. und die Einleitungen und Anmerkungen zu den einzelnen Abschnitten; Griesinger S. 58 ff. De Wette Einl. §. 255, not. a. b. Was hierauf von Lüderwald, Jahn, Dereser erwiedert ist, ist zwar zum Theil nicht ganz unrichtig, vermag aber bei weitem nicht alle Schwierigkeiten auf irgend wahrscheinliche Weise zu lösen. Ich kann hier aber nicht in die Auseinandersetzung und Abwägung des Einzelnen eingehen, da dieses mich weiter führen würde, als der dieser Abhandlung vorgeschriebene Umfang erlaubt.

selbst nur als runde Zahl zu fassen, was in den angeführten Stellen unseres Buches, wie man sie sonst auch deuten mag, nicht der Fall sein kann *). — Nicht weniger auffallend ist hier aber auch die Bestimmtheit der Weissagung in Ansehung der Aufeinanderfolge der einzelnen Begebenheiten, besonders im letzten Abschnitte Kap. 10 — 12, worin die einzelnen Kämpfe der Ptolemäer und Seleuciden auf so genaue Weise geschildert werden, dafs man eher Geschichtserzählung als Weissagung zu lesen meint. Auch dieses wird man gestehen, tritt aus der Analogie der andern hebräischen Propheten heraus. Wenigstens sind die meisten der uns erhaltenen Weissagungen dieser anderer Art; sie sind mehr allgemeine Drohungen oder Tröstungen und Verheifsungen, als dafs sie darauf ausgingen, Aufschlüsse über einzelne Begebenheiten der Zukunft zu ertheilen: und was darin doch als Vorausverkündigung solcher erscheint, ist gewöhnlich nur

*) Bei der Annahme der Echtheit dieser Weissagungen dürfen wir jene Stellen auf keine Weise so deuten, dafs darin eine genaue Bestimmung der Zeit der Errichtung oder Vollendung des Himmelreiches gegeben würde. Denn wenn der Erlöser sogar den Engeln des Himmels und sich selbst eine solche Kenntnifs der Zukunft in Beziehung auf Zeit und Stunde abspricht (Matth. 24, 36. Mark. 13, 32.) und selbst noch nach seiner Auferstehung (Apgesch. 1, 6. 7.), so können wir unmöglich annehmen, dafs einem andern Propheten, noch dazu einer viel früheren Zeit dieses sollte offenbart sein, so dafs er jene Zeit seinem Volke chronologisch genau, sei es in gewöhnlichem oder in irgend einem sogenannten mystischen Zeitmaafse, sofern dieses noch immer wieder als ein bestimmtes angesehen wird, hätte mittheilen können.

die poetische Seite der Weissagung, indem der Prophet nach Weise der Dichter individualisirt, die allgemeinen Gedanken, die er ausdrücken will, ins Einzelne hin ausmahlt; wo wir denn aber auch von den einzelnen Zügen der Weissagung eine genaue buchstäbliche Erfüllung in den Begebenheiten der Folgezeit weder nachweisen können noch aufzusuchen berechtigt sind. Dieses gilt namentlich auch von den Messianischen Weissagungen. Indessen ist doch nicht zu läugnen, dafs es unter den Weissagungen der hebräischen Propheten auch mehrere, wenn gleich verhältnifsmäfsig wenige gibt, die sich auf einzelne zufällige Begebenheiten der Zukunft beziehen und diese voraus verkündigen. Zwar ist auch unter diesen keine, die mit den Vorhersagungen im Buche Daniel verglichen werden könnte; in keiner derselben werden wir z. B. die einzelnen Schicksale von Reichen geschildert finden, die zur Zeit des Ausspruches noch gar nicht vorhanden waren. Allein wir dürfen doch in dieser Beziehung kein zu sicheres Urtheil fällen, da wir ja nicht im Stande sind irgend bestimmte und scharfe Grenzen zu ziehen, bis wie weit und bis zu welchem Grade der Bestimmtheit der Geist der Weissagung die Zukunft aufschliefse oder nicht. Ich glaube daher nicht, dafs man, wenn das Buch Daniel sonst alle Zeichen der Echtheit hätte, den bemerkten Charakter der darin enthaltenen Weissagungen als sicheren Beweis für die spätere Abfassung desselben anführen dürfte. Nur da diese so auffallende Bestimmtheit der Vorhersagungen und das so genaue Zusammenstimmen derselben mit der Geschichte zu anderen inneren

und äufseren Schwierigkeiten hinzukommt, die sich bei der Annahme der Abfassung des Buches durch den Daniel nicht leicht oder gar nicht wegräumen lassen, so mufs auch jene Abweichung von dem Charakter der Weissagungen anderer Propheten nicht wenig dazu beitragen, uns das Buch verdächtig zu machen. Dazu kommt noch dieses. Bei allen Weissagungen im Buche Daniel geht die Bestimmtheit der Vorhersagung und ihr genaues Zusammentreffen mit der Geschichte immer nur bis auf die Zeit der Tyrannei des Antiochus Epiphanes oder bis auf dessen Tod. Hier aber hört bei allen die Ankündigung einzelner Begebenheiten, die wir in der folgenden Geschichte nachweisen könnten, auf; entweder schliefst die Weissagung mit dem Tode des Tyrannen (Kap. 8, 25. 9, 27.), oder es knüpft sich unmittelbar daran die Weissagung von der Befreiung der Juden von allen Leiden und von der Ankunft des Erretters, der, mit Vernichtung aller andern Reiche, ein ewig dauerndes Reich unter dem Israelitischen Volke errichten werde, und von der Auferstehung der entschlafenen Frommen (Kap. 7, 13 sq. 26. 27. 12, 1 sqq. Vergl. Kap. 2, 34 sq. 44 sq.); so dafs man nicht verkennen kann, was der Verfasser ausdrücken wolle, sei, dafs sich dieses unmittelbar nach dem Tode des Antiochus begeben werde, wovon sich nicht auf gleiche Weise wie von dem, was vorhergeht, die Erfüllung nachweisen läfst. Hätte nun aber Daniel eine so ausgezeichnete Gabe der Weissagung gehabt, dafs er die Zukunft bis zu einer solchen Entfernung und in solcher Klarheit und Bestimmtheit hätte enthüllt vor sich liegen gese-

ben, so sollte man erwarten, dafs diese Voraussicht sich auch auf die in der Geschichte mit den vorherverkündigten Begebenheiten noch in unmittelbarem Zusammenhange stehenden Ereignisse erstreckt und dafs er diese nicht blofs nur in allgemeinen Bildern angekündigt hätte, und noch dazu auf eine Weise, der der Erfolg keineswegs so wie bei dem Vorhergehenden entsprochen hat. Indessen so auffallend diese Erscheinung ist, würde doch sie allein uns auch noch nicht berechtigen, diese Weissagungen dem Daniel abzusprechen. Denn, wenn sich gleich etwas dem völlig Entsprechendes bei keinem der übrigen Propheten findet, so kann man es sich doch wohl als möglich denken, dafs einem Propheten in einer Reihe von Anschauungen die Zukunft in Beziehung auf einzelne Begebenheiten immer nur bis auf einen bestimmten Punkt mit grofser Deutlichkeit enthüllt wird, während ihm das, was hinter diesem liegt, noch ganz in unbestimmten Umrissen, wie in einem Nebel eingehüllt erscheint, so dafs er darüber auch nichts auszusagen vermag, sondern, wenn er, was er davon gesehen, in seine Weissagung, die davon gleichsam umgränzt wird, mit aufnehmen will, es nur kann, indem er selbst es auf poetische Weise ausmahlt und individualisirt; wo denn aber auch natürlich am leichtesten sich manches Willkührliche mit einmischen kann. Auf diese Weise liefse sich wohl der bemerkte Charakter der Weissagungen des Buches Daniel von der Ansicht aus, dafs sie von dem im Exil lebenden Propheten selbst verfafst seien, erklären. Allein da wir schon von andern Seiten manches gefunden haben, was uns

auf eine bedeutend spätere Abfassung des Buches führt, und was ohne diese Annahme uns unerklärliche Schwierigkeiten darbietet, die bei dieser Annahme verschwinden, so dürfen wir wohl nicht Bedenken tragen, uns jene Erscheinung in dieser Weissagung auf die an sich viel leichtere Weise zu erklären, dafs dieselben erst in späterer Zeit verfafst seien, nämlich eben während der Herrschaft des Antiochus Epiphanes über das jüdische Volk, von einem Juden, der darin seine Hoffnung ausdrückt, dafs die Herrschaft des heidnischen Unterdrückers seines Volkes ihrem Ende nahe sei, und dafs bald der ersehnte Erretter erscheinen werde, der dem Volke Gottes und dem Dienste Jehovah's auf immer den Sieg verschaffen werde.

§. 19.

In diese Zeit, den Anfang des Makkabäischen Zeitalters, wird die Abfassung der prophetischen Abschnitte des Buches Daniel auch, so viel mir bekannt ist, ohne Ausnahme von allen denjenigen gelegt, die dieselbe dem Daniel selbst, in dessen Namen sie geschrieben erscheinen, absprechen. Doch sind aufserdem ihre Ansichten von dem Buche, besonders in Beziehung auf den Zweck und die Zusammensetzung desselben, noch ziemlich verschieden.

In letzterer Beziehung stehen sich besonders zwei Ansichten entgegen. Die eine ist die Bertholdt's *), dafs die verschiedenen Abschnitte, worin das Buch zerfällt (§. 2.) von eben so vielen

*) Uebers. S. 49—82. Bibl. Einl. S. 1545—1553.

verschiedenen Verfassern herrühren, wobei er nur Kap. 5. und 6. als einen Abschnitt zusammennimmt; hiervon soll der erste Abschnitt (Kap. 1.) noch vor dem Ablaufe des Persischen Zeitalters, der zweite (Kap. 2.) unter der Regierung des ägyptischen Königs Ptolemäus Philadelphus, die übrigen sieben erst später in der Makkabäischen Periode verfaßt sein; die drei ersten (Kap. 1—3, 30.) in Babylonien, die sechs andern in Palästina. — Gegen diese Zersplitterung des Buches unter eine solche Menge von Verfassern erklärte sich unter denjenigen, die im Allgemeinen mit der Ansicht von der späteren Abfassung desselben übereinstimmen, zuerst Gesenius *), indem er auf die grofse Verwandtschaft sämmtlicher Abschnitte unter einander und auf die öfteren Beziehungen derselben auf einander aufmerksam machte **); und nach ihm hat auch de Wette ***) sich bestimmt für Einen Verfasser des ganzen Buches erklärt. Den Zweck des Buches betreffend, so meint Bertholdt ****), nach Eichhorn's †) Vorgange, die prophetischen Aufsätze seien blofs als poetische Darstellungen der Geschichte zu betrachten; die Historiographie habe damals bei den Juden in Verfall gelegen, und nach einem verbildeten Geschmacke habe man diese Form gewählt die Geschichte zu erzählen, dafs man sie

*) Hall. A. L. Z. 1816. No. 57. S. 456. — Erg. Bl. No. 80. S. 636.

**) Beides hatte früher schon Dereser S. 234 fl. nachgewiesen.

***) Einl. §. 256.

****) Uebers. S. 42—49. Bibl. Einl. S. 1531 sqq.

†) Einl. ins A. T. 5te Ausg. §. 615c.

nämlich in Weissagungen eingekleidet habe, wobei der ganze Zweck des Verfassers eben nur ein historischer sei: das Ganze sei daher blofs ästhetisch zu betrachten, und es liege dabei keine Absicht zu täuschen zum Grunde, so wenig, als wenn in den Episoden Homer's, Virgil's und Tasso's Verkündigungen vergangener Begebenheiten berühmten Personen in den Mund gelegt werden, oder wenn Cicero über philosophische Gegenstände Freunde mit einander sprechen lasse, die nie darüber mit einander gesprochen haben. — Gesenius *) und de Wette **) dagegen geben die Tendenz dieser Abschnitte so an, wie oben (§. 18. am Ende) angedeutet ist, so dafs die eigentliche Tendenz des Verfassers doch als prophetisch erscheint, indem er die bis auf seine Zeit schon verflossene Geschichte nur deshalb in Weissagung einkleidete, weil er seine tröstlichen Aussichten überhaupt, um damit desto eher Eingang und Glauben zu finden, einem alten Propheten in den Mund legte. Von den sechs ersten Kapiteln urtheilen fast alle neuern Ausleger, die die Abfassung derselben durch den Daniel selbst nicht anerkennen, dafs sie Sagen enthalten, die ein späterer Schriftsteller nach der mündlichen Tradition gesammelt und zur Verherrlichung des Daniels (und seiner Gefährten) niedergeschrieben habe; wobei jedoch de Wette bemerkt, dafs derselbe absichtlich besonders solches gewählt habe, was den Märtyrergeist seines Volkes zu nähren geschickt war. — Griesinger nimmt

*) A. L. Z. 1816. S. 454 sqq. Erg. Bl. S. 633.
**) Einl. §. 257.

nimmt aber für beide Theile des Buches eine moralisch-didaktische Tendenz an; alle Aufsätze seien als lehrreiche Dichtungen anzusehen, deren ἐπιμύθιον überall sei, dafs Jehovah über alle Könige und über alle Hütten der Heiden erhaben sei, dafs er allein die Schicksale der Königreiche bestimme, dafs er seine Verächter und die Feinde seines Volkes nicht unbestraft lasse, aber die Juden, seine Verehrer und Lieblinge aus der Hand ihrer mächtigsten Feinde zu retten wisse. Dieses werde in den 6 ersten Kapiteln an den Beispielen der Chaldäischen und Medischen Regenten, und auf der andern Seite an denen des Daniels und seiner Gefährten gezeigt; und in den 6 letzten Kapiteln sei der Hauptzweck des Dichters überall an dem Untergange des Antiochus Epiphanes zu zeigen, dafs diejenigen, die das Volk Gottes bedrücken, ein schreckliches Ende nehmen, und seine Nation in ihrer Religion und in der Hoffnung auf bessere Zeiten zu stärken, nachdem sie durch die Makkabäer ihre Freiheit wieder erhalten hatte. — Ob das Buch mehrere Verfasser habe, oder nur Einen, darüber erklärt Griesinger sich nicht bestimmt (wie überhaupt in seiner Schrift manche Unbestimmtheit und Verworrenheit herrscht); doch nach mehreren Stellen mufs man das letztere schliefsen, dafs er für alle Abschnitte nur Einen Verfasser annimmt; vergl. S. 10. 80.

§. 20.

Für die Mehrheit der Verfasser führt Bertholdt besonders dreierlei an, den Wechsel der Sprache, einzelne Widersprüche zwischen den ver-

schiedenen Abschnitten, und Verschiedenheit des Vortrags und Stils.

Der erste Grund entscheidet durchaus nichts: denn dieselbe Schwierigkeit, wenn es eine ist, bliebe auch bei der Annahme verschiedener Verfasser der einzelnen Abschnitte, da doch niemand mit Eichhorn *) annehmen wird, dafs mit Kap. 2, 4. ein neuer Abschnitt anfange. Bertholdt selbst sagt, dafs der Verfasser des zweiten Abschnitts, der seine Erzählung hebräisch anfange, wie er die Babylonischen Weisen redend einführe, zu dem aramäischen Idiom übergegangen sei, und diesen bis ans Ende, auch wo die Mager nicht mehr reden, sondern er selbst erzählt, beibehalten habe. Warum hätte derselbe Verfasser nun nicht denselben Dialekt auch noch in den folgenden Abschnitten beibehalten, später aber, noch dazu bei einem neuen Abschnitte (Kap. 8.) wieder zum hebräischen zurückkehren können?

Nicht viel mehr bedeuten die historischen Widersprüche zwischen den einzelnen Abschnitten: Kap. 1, 21. vergl. Kap. 10, 1. (wo die Annahme eines Widerspruchs noch dazu auf einer unsicheren, wahrscheinlich falschen Auslegung der ersteren Stelle beruht); Kap. 1, 1. 5. vergl. Kap. 2, 1. — Kap. 2, 48. 49. vergl. Kap. 5, 11—14. Dieses kann allenfalls mit dazu aufgeführt werden, um die Abfassung des Buches durch den Daniel oder einen

*) Man sehe dessen Ansicht oben §. 5. Anm. h. Die Erzählung Kap. 2, ist ja ohne die drei ersten Verse des Kapitels ganz unverständlich; diese gehören ohne allen Zweifel ursprünglich mit dazu.

gleichzeitigen Schriftsteller verdächtig zu machen, ist aber keinesweges der Art, dafs es gegen die Einheit des Verfassers, wenn dieser in späterer Zeit lebte, irgend entscheiden könnte, da wir, selbst vorausgesetzt, dafs sein Zweck bei allen Aufsätzen ein rein geschichtlicher wäre, doch nicht grade die gröfste historische Genauigkeit bei ihm voraussetzen dürften; wenigstens würden wir zu dieser Voraussetzung auch nicht einmal durch den Charakter der einzelnen Abschnitte, jeden für sich betrachtet, berechtigt sein. — Was nun aber die Verschiedenheiten des Vortrags und Stils betrifft, so sind diese meistens ganz und gar hineingetragen; es finden zwar zwischen den verschiedenen Abschnitten einzelne Verschiedenheiten der Darstellung statt, aber meistens nur nach der Verschiedenheit des jedesmaligen Inhalts und dieser angemessen. Sonst aber findet sich nicht nur durch das ganze Buch hindurch eine grofse Gleichheit des Geistes, der Ideen und der ganzen Vorstellungsweise, sondern auch eine grofse Aehnlichkeit in der Darstellung und Sprache überhaupt und in dem Gebrauche einzelner Ausdrücke, Redensarten und Wendungen, die sonst im A. T. nicht vorkommen, in diesem Buche aber öfters wiederkehren, insbesondere; so dafs eben dadurch die Ansicht von mehreren verschiedenen Verfassern höchst unwahrscheinlich wird; wozu noch die öfteren Beziehungen der der Ordnung nach späteren Aufsätze auf die früheren *).

*) Ueber alles dieses sind die von Dereser, Gesenius, de Wette II. II. bemerkten Beispiele, die sich noch ver-

§. 21.

Mit gröfserem Rechte hätte Bertholdt von seiner Ansicht von der blofs historischen Tendenz der Aufsätze im Buche Daniel aus, sich für eine Mehrheit der Verfasser auf etwas anderes berufen können, was er gar nicht dafür benutzt hat, ich meine dieses. Hätten die 6 letzten Kapitel blofs einen historischen Zweck, so würde darin viermal, nur unter etwas veränderter Form, dasselbe erzählt sein, was die Juden von der Tyrannei des Antiochus Epiphanes zu leiden hatten. Dafs aber ein

---

mehren liefsen, zu vergleichen, und aufserdem noch Griesinger S. 1—6. 80—96, der besonders auf die Gleichheit und Einförmigkeit der Zusammensetzung, wie der Abrundung und Tendenz der einzelnen Abschnitte aufmerksam macht. — Worauf Bertholdt sonst noch für seine Ansicht Gewicht zu legen scheint, ist dieses: a) zwecklose Wiederholungen Kap. 6, 29. vergl. Kap. 1, 21. — Kap. 9, 1. vergl. Kap. 6, 1. — Kap. 4, 5. 10, 1. vergl. 1, 7. — Indessen die Vergleichung dieser Stellen kann wohl schwerlich einen Grund für die Verschiedenheit der Verfasser abgeben. b) Dafs die Verfasser der ersteren Abschnitte eine grofse Bekanntschaft mit den Sitten und Einrichtungen Ober-Asiens verrathen, und daher in diesen Gegenden gelebt haben müssen, was bei den der folgenden anders sei. — Welcher Art jene Bekanntschaft ist, haben wir oben §. 16. gesehen. — c) Verschiedenheit der historischen Beziehungen, die in den Weissagungen vorkommen, indem in einigen die Geschichte weiter herabgeführt ist, als in andern. Doch findet in dieser Beziehung ein solcher Unterschied, der verschiedene Verfasser nothwendig machte, nach Bertholdt's eigner Deutung nur zwischen Kap. 2. und den Weissagungen in der letzten Hälfte Kap. 7—12. statt; wovon weiter unten die Rede sein wird.

und derselbe Geschichtschreiber die Geschichte derselben Begebenheiten sollte so oft wiederholt, über dieselben vier verschiedene Erzählungen geschrieben haben, wäre doch allerdings sehr unwahrscheinlich, selbst wenn, wie das nach Bertholdt's Deutung der Fall ist, in dem einen Aufsatze die Geschichte um ein paar Jahre weiter fortgeführt wäre als in dem andern. — Ferner, wenn die 6 ersten Kapitel darin eine historische Tendenz haben, nämlich das, was die Sage über den Daniel überliefert hatte, zu seiner Verherrlichung auf die Nachwelt zu bringen, so mufs es auffallen, dafs alle einzelnen Abschnitte gar nicht unter sich zusammenhangen, dafs fast jeder für sich ein abgeschlossenes, abgerundetes Ganze ausmacht, ohne dafs man etwas weiteres erwartet. Hätte aber irgend jemand, zumal in späterer Zeit, was er vom Daniel und seinen Gefährten, sei es aus älteren Denkmälern oder aus dem Munde des Volkes wufste, zusammentragen wollen, so hätte er doch sonder Zweifel dasselbe, so gut wie es ginge, zu einem historischen Ganzen zu gestalten gesucht, oder wenigstens das Einzelne auf irgend eine Weise, wenn auch nur durch ein und oder andere ganz unbestimmte Uebergangspartikeln mit einander verbunden. Er müfste denn sonst das Einzelne ganz unbeholfen, wie er es erhielt, neben einander hingestellt haben. Dann ist es aber im Grunde einerlei, ob man von Einem Verfasser des Ganzen redet, oder von mehreren Verfassern und Einem Sammler. Denn jener eine Verfasser wäre ja dann doch nichts weiter als ein ungeschickter Kompilator und Sammler dessen, was er schon, sei es

schriftlich oder mündlich, in bestimmter Gestalt und Form überliefert vorfand; denn man dürfte dann doch auch nicht annehmen, dafs er an der Darstellung und Form der einzelnen Erzählungen etwas geändert hätte, da er, hatte er so viel schriftstellerische Selbständigkeit, dafs er diesen das Gepräge seiner Eigenthümlichkeit aufdrückte, auch gewifs würde die einzelnen zu einem Ganzen gestaltet haben.

So scheint also, ist die Eichhorn-Bertholdtsche Ansicht von der historischen Tendenz aller Aufsätze im Buche Daniel richtig: so können wir kaum anders als eine Mehrheit von Verfassern annehmen. Hat aber das ganze Buch Einen Verfasser, was aus den oben (§. 20. am Ende) angedeuteten Gründen so höchst wahrscheinlich ist, oder, was hierfür keinen Unterschied machen würde, sind auch nur Kap. 1—6. von Einem Verfasser und Kap. 7—12. wieder von Einem, so müssen wir vermuthen, dafs bei der Abfassung sowohl der ersten Hälfte des Buches als der zweiten ein anderes Interesse als ein blofs historisches obgewaltet habe.

§. 22.

Um bei diesem Dilemma am leichtesten zu einer sicheren Entscheidung zu kommen, wenden wir uns zuerst zu den Aufsätzen der letzten Hälfte Kap. 7—12. Nach Bertholdt's eigner Ansicht sind diese sämmtlich im Makkabäischen Zeitalter seit der Wiederherstellung des Tempeldienstes durch den Judas Makkabäus (148 der Seleucidischen Aera, am 25ten des 9ten Monaths Kislev) binnen eines Zeitraums von wenigen Jahren verfafst, und er

leugnet nicht, dafs die Verfasser eines jeden folgenden Abschnittes die vorhergehenden vor Augen gehabt und selbst nachgeahmt haben *). Es wird sich uns nun zwar zeigen, dafs wir einen noch kürzern Zeitraum annehmen müssen, binnen dessen diese Abschnitte geschrieben sind. Aber geben wir auch einen Zeitraum von mehreren Jahren zu, wie kann man wohl glauben, dafs dieses zumal für jene Zeit zureicht, damit vier verschiedene Schriftsteller einer des andern Schrift auf solche Weise nachahmte, dafs er nicht nur sich ganz dessen doch auf jeden Fall bisher nicht sehr gewöhnliche Manier und Form, sondern auch seine Ideen und Vorstellungen, ja selbst seine einzelnen Wendungen und Ausdrücke zu eigen machte. Wie sehr dieses aller Wahrscheinlichkeit entgegen ist, leuchtet ein. Es kann daher zuförderst in Beziehung auf diese Aufsätze wohl keinem Zweifel unterliegen, dafs sie alle vier Einen Verfasser haben. Damit wird aber, wie wir gesehen haben (§. 21.), die Ansicht dafs sie eine historische Tendenz haben, schon höchst unwahrscheinlich; allein diese ganze Ansicht ist auch schon aufserdem in sich so unnatürlich, dafs man sich wundern mufs, wie sie irgend hat Beifall finden können, und dafs, wenn nur zwischen dieser Ansicht und der früher allgemein angenommenen die Wahl offen stände, man meines Erachtens kein Bedenken tragen dürfte zu

*) Bei Kap. 9. scheint Bertholdt (Uebers. S. 60.) zweifelhaft zu sein, ob der Verfasser die vorhergehenden Abschnitte gekannt habe; es ist aber v. 21. eine ausdrückliche Beziehung auf die Kap. 8. erzählte Vision.

der letzteren wieder zurückzukehren. Am auffallendsten zeigt sich das Unnatürliche dieser Ansicht bei Kap. 9. Hier wird fingirt, Daniel habe im ersten Jahre Darius des Meders seine Aufmerksamkeit auf die Weissagung des Jeremia über die 70 Jahre gerichtet, er habe dabei gefastet und zu Gott für sein Volk um Gnade gefleht (das Gebet selbst ist ausführlich mit aufgenommen v. 4—19.), bis der Erzengel Gabriel zu ihm herangekommen sei, mit der Ankündigung, er habe den Auftrag erhalten, ihm das Verständniss über jene Weissagung zu eröffnen, was er denn v. 24—27. thut. Hier müfste nun, dieser Ansicht gemäfs, der Zweck des Verfassers blos sein, historischen Bericht von den Begebenheiten abzustatten, von denen v. 24—27. die Rede ist, d. h. von den Begebenheiten seit dem Jeremia bis auf den Antiochus Epiphanes. Dafs aber jemand, der beabsichtigte in einer eignen Schrift die Geschichte seines Volkes während dieses Zeitraums zu erzählen, das auf solche Weise wie hier geschehen ist, wo blofs einige wenige einzelne Punkte hervorgehoben werden, die noch dazu mit einander in geringem Zusammenhange stehen, sollte gethan haben, und in 4 Versen, während er 23 zur Einleitung brauchte, das wahrscheinlich, nicht höchst unnatürlich zu finden, dazu gehört wenigstens eine lange Gewöhnung *).

*) Eichhorn in seiner neuesten Bearbeitung der hebräischen Propheten wendet eine ähnliche Ansicht, als er hier von den Vorhersagungen im Buche Daniel hegt, auf sämmtliche Weissagungen an, indem er sie meistens als *post eventum* verfertigte poetisch-historische Schilderungen des

Etwas weniger unnatürlich ist die Griesingersche Ansicht von diesen Weissagungen (§. 19). Bei dieser würde z. B. eine solche Einleitung, wie Kap. 9. vorangeht, eben nicht auffallend sein, und wir könnten auch mit dieser Ansicht gerne alle 4 Aufsätze Einem Verfasser zuschreiben; wenigstens muſs man bei einem moralischen Dichter eine wiederhohlte Behandlung desselben Gegenstandes in verschiedenen Aufsätzen weniger auffallend finden, als bei einem Geschichtschreiber. Doch scheint auch diese Ansicht verfehlt zu sein, deshalb, weil eine solche moralische Tendenz in diesen Abschnitten nirgends besonders hervortritt, am wenigsten da, wo man es am ehesten erwarten sollte, in dem Ausgange eines jeden. Ich brauche auch hier nur wieder an Kap. 9. zu erinnern. Wie können wir wohl glauben, der Verfasser werde sich hier so mit der Berechnung der 70 Jahre des Jeremia abgemüht haben, wenn er bloſs beabsichtigt hätte, zur Warnung für Andere am Beispiele des Antiochus Epiphanes, von dem in den beiden letzten Versen die Rede ist, zu zeigen, wie es Fürsten ergehe, die sich wider Jehovah auflehnen. Nicht viel weniger unwahrscheinlich ist dasselbe bei den andern Abschnitten.

Beide Ansichten übrigens, die Eichhorn-Bertholdtsche und die Griesingersche, müssen das mit einander gemein haben, daſs sie die Abfassung der einzelnen Abschnitte erst nach den letzten Bege-

---

darin Geweissagten ansieht; das ist aber sicher die verfehlteste Behandlung, welche diese Schriften je erfahren haben.

benheiten setzen, bis auf welche die Weissagung darin herabgeführt ist, z. B. Kap. 8. und 9. erst nach dem Tode des Antiochus Epiphanes. Hier nun aber mufs besonders der letzte Abschnitt Kap. 10—12. das Verfehlte dieser Ansichten überhaupt darthun. Denn hier schliefst sich die Reihe der Begebenheiten nicht mit dem Tode des Antiochus, sondern mit der Auferstehung der Todten, was mit den vorher geweissagten Begebenheiten in Einer Reihe zusammenhängend, als unmittelbar sich an jene anschliefsend erscheint. Wie soll man sich das aber erklären von der Annahme aus, dafs der Verfasser dieses Aufsatzes (den Bertholdt meint tief ins hasmonäische Zeitalter hineinsetzen zu müssen) beabsichtigte entweder eine Geschichte der Tyrannei des Antiochus und der vorhergehenden Begebenheiten zu schreiben oder über das Schicksal dieses Königs zu moralisiren? Und wie kann man sich überhaupt denken, dafs ein längere Zeit nach dem Tode des Antiochus lebender Schriftsteller in irgend einer Darstellung, welchen Zweck sie auch haben mochte, hätte können auf jene Begebenheit unmittelbar die Auferstehung der Todten folgen lassen? Dasselbe aber findet bei genauerer Betrachtung auch auf die andern Aufsätze Anwendung, tritt dort nur nicht so deutlich hervor.

§. 23.

Bei solchem Ausgange der Weissagungen unsers Buches, der auf ein dem Verfasser wirklich Zukünftiges gerichtet ist, ist nicht zu verkennen, dafs sie, wenn gleich in dieser späten Zeit abgefafst und einem Propheten der Vorzeit untergeschoben, doch eine prophetische Tendenz haben.

Sie sprechen die zuversichtliche Erwartung des Verfassers und gewifs aller eifrigen und standhaften Verehrer Jehovahs aus, nicht im Allgemeinen, dafs die, welche sich wider Jehovah auflehnen und sein Volk bedrücken, am Ende doch unterliegen, dagegen die ihm treu Anhangenden den Sieg davon tragen würden, sondern bestimmt, dafs eben damals, wo ein heidnischer König alle List und Gewalt gebrauchte die Juden von ihrer Religion und ihrem Gottesdienste abzuziehen, und sie, wie alle ihm unterworfenen Völker, unter griechischen Kultus und griechische Sitten zu vereinigen, die von den Propheten wiederholt verheifsene und vom Volke längst, und bei grofser Bedrängnifs eben, am sehnlichsten erwartete Zeit der Erlösung des Volkes nahe bevorstehe, wo, nach Sühnung der Sünden des Volkes, dessen Feinde und Bedrücker mit ihren Anschlägen unterliegen und ein von Gott gesandter Erretter unter ihnen ein allverbreitetes und ewig dauerndes Reich errichten werde, zu dessen Theilnahme auch die früher entschlafenen Gläubigen auferstehen würden. Antiochus Epiphanes, der sich als einen eifrigeren Feind des Dienstes Jehovah's zeigte als irgend einer, unter dessen Drucke die Juden schon geschmachtet hatten, ist hier als unmittelbar dem Eintritte des Messianischen Reiches vorangehend geschildert, ganz auf ähnliche Weise wie später in der christlichen Kirche der Antichrist gezeichnet wird, wozu auch in der Apokalypse schon die Farben aus dem Daniel genommen sind. Dafs aber die Verkündigung von dem Eintritte des Messianischen Reiches unmittelbar an den Tod des Antiochus angeknüpft ist, ist

ein Beweis dafs diese Weissagungen entweder noch vor dem wirklich erfolgten Tode desselben oder wenigstens ganz unmittelbar darauf müssen verfafst sein; denn einige Zeit später hätte diese Hoffnung in dieser bestimmten Gestaltung nicht mehr gehegt und ausgesprochen werden können. Der Verfasser sprach diese Weissagungen aber nicht in seinem eignen Namen aus, weil zu der Zeit das allgemeine und gewifs richtige Gefühl herrschte, dafs der Geist der Weissagung schon lange von Israel gewichen sei (vergl. 1 Makkab. 9, 27. *), und weil er selbst sich wohl bewufst war, dafs er der erwartete Prophet, der wieder selbstständig seinem Volke die Worte Gottes kund thun könnte (vergl. ib. 4, 46. 14, 41.), nicht sei. Er wählte daher, um gleichwohl mit seinen tröstlichen Aussichten bei seinem Volke desto eher Eingang zu finden, und dadurch beizutragen, dasselbe in treuer, standhafter Ausdauer im Dienste Jehovah's zu stärken und zu befestigen, die Person eines Mannes, der damals auf jeden Fall mufs als ein ausgezeichneter, während des Exils lebender Prophet betrachtet worden sein: diese Einkleidung würde es denn schon von selbst mit sich gebracht haben, dafs der

*) Man begnügte sich mit der Deutung der früheren Propheten, wovon in unserem Buche selbst Kap. 9. ein merkwürdiges Beispiel ist. Erst mit der Erscheinung des Christenthums erwachte wieder der Geist der selbständigen Weissagung: unter andern Charismaten erscheint auch die προφητεία; denn die προφῆται des N. T. sind an allen Stellen, namentlich auch 1 Corinth. ganz nach der Analogie der alttestamentlichen Propheten aufzufassen, was die meisten Exegeten der neuern Zeit mit Unrecht läugnen.

Verfasser mit seiner Weissagung bis auf das Zeitalter der Babylonischen Herrschaft zurückging und sie von dort herabführte, wenn auch nicht, was er wenigstens beim letzten Abschnitte scheint besonders beabsichtigt zu haben, eben die prophetische Hindeutung auf einzelne Begebenheiten, die schon eingetreten waren, noch besonders dazu geeignet gewesen wäre, seinen Verheifsungen auch in Beziehung auf das, was wirklich noch nicht erfolgt war, Glauben zu verschaffen. — Dafs aber eine Dichtung der Art nicht grade etwas ist, was man einem jüdischen Schriftsteller der Zeit gar nicht zutrauen könne, davon liefern die Sibyllinischen Orakel den Beweis, von denen ich glaube gezeigt zu haben, dafs ein nicht unbedeutender Theil derselben, namentlich fast das ganze dritte Buch gleichfalls zur Zeit des Antiochus Epiphanes, höchst wahrscheinlich gegen 170—168 v. Chr. von einem Alexandrinischen Juden verfafst und der bei den Heiden als Prophetin so in Ansehn stehenden Sibylle untergeschoben ist. An diesen Orakeln haben wir eine vollkommene Analogie zu unsern Danielischen Weissagungen. Auch diese Orakel verkündigen den Untergang der damals angesehensten Reiche der Welt, namentlich des Römischen und des Aegyptischen, und drohen insonderheit dem Antiochus Epiphanes, von dem die Juden auch gewifs in Aegypten bei seinen wiederholten Einfällen in dieses Land vieles zu leiden hatten, Verderben an; sie schildern als ganz nahe bevorstehend die allgemeine Umwälzung der bisherigen Weltordnung; alsdann werde das Volk Gottes unter dem von Gott gesandten Könige seine Herr-

schaft für immer über die ganze Erde ausbreiten; mit den Gottlosen zugleich werde der Götzendienst vertilgt, und überall der wahre Gott verehrt werden, und nie die Ruhe und Glückseligkeit der Menschen ein Ende nehmen. Diesen drohenden und verheifsenden Weissagungen gehen auch hier Schilderungen früherer Reiche und Begebenheiten als von der Sibylle vorhergesagt, voraus, sonder Zweifel um durch deren Erfüllung die Wahrheit dessen, was darin wirklich sich auf die Zukunft bezieht, zu beglaubigen. So wenig aber hierbei die Absicht des Verfassers gewesen ist, dem Leser die Geschichte der Vorzeit durch das poetische und prophetische Gewand annehmlicher zu machen, oder über die Zeiten und Ereignisse, von denen hier die Rede ist, allgemeine moralische Betrachtungen anzustellen, eben so wenig ist eins von diesen in den Danielischen Weissagungen der Fall. Wie dort, so ist hier die eigentliche Spitze, worauf sich Alles bezieht, worauf alles Andere uns hinführen soll, die Verkündigung der Nähe des Verschwindens alles dessen, was dem Volke Gottes und dessen ungetrübter Glückseligkeit feindselig entgegenstand. Andere Parallelen liefern, aufser den andern später verfafsten Büchern der Sibyllinischen Orakel, das sogenannte vierte Buch Esra, und die erst kürzlich wieder aufgefundene apokryphische Schrift des Jesaia. Bei allen diesen ist die eigentliche Tendenz doch eine prophetische, nicht aber eine historische, oder eine allgemein moralisch-didaktische.

§. 24.

Kehren wir nach dieser allgemeinen Untersuchung über die Aufsätze der letzten Hälfte des Buches Daniel zu den historischen Abschnitten desselben zurück, so müfsten wir besonders darauf sehen, ob diese nicht von demselben Verfasser, wie die prophetischen und zu einem ähnlichen Zwecke geschrieben sein können. Schon die grofse Gleichheit des ganzen Kolorits der Sprache, die zwischen beiderlei Aufsätzen nicht zu verkennen ist, mufs uns zur Annahme eines und desselben Verfassers für beide sehr geneigt machen; wozu kommt, dafs die historischen Aufsätze wenigstens in den Einleitungen zu den prophetischen (Kap. 7, 1. 8, 1. 9, 1. 10, 1.) als bekannt vorausgesetzt zu werden scheinen. Man könnte sich dieses nun so erklären, dafs der Verfasser, der seine Weissagungen dem Daniel in den Mund legen wollte, in diesen 6 ersten Kapiteln alles vorausgeschickt habe, was er über den Daniel wufste, als historische Einleitung zu den Weissagungen. Allein damit ist, wie schon oben angedeutet ist, nicht zu vereinigen, dafs die einzelnen Erzählungen gar nicht mit einander in Verbindung gesetzt sind, sondern jede für sich abgeschlossen dasteht, da man doch erwarten würde, dafs der Verfasser, hatte er dabei einen solchen Gesichtspunkt, sie auf irgend eine Weise würde zu einem Ganzen gestaltet und wenn auch nur auf ganz äufserliche Weise mit einander verknüpft haben. Und doch sind die Erzählungen einander zu ähnlich, als dafs man annehmen könnte, der Verfasser habe sie blofs so wie er sie einzeln schon vorgefunden, neben einander gestellt.

Dazu kommt noch, dafs Bertholdt selbst die meisten derselben, Kap. 3—6. auch in die Makkabäische Periode setzt; wie denn Kap. 3. wegen der griechischen Namen der musikalischen Instrumente, wie schon oben bemerkt ist (§. 15.) uns immer am ehesten an das Zeitalter des Antiochus Epiphanes denken läfst. Fällt aber die Abfassung dieser Abschnitte in dieselbe Zeit und gleichzeitig mit der der prophetischen, so werden hier die Schwierigkeiten der Annahme verschiedener Verfasser derselben noch durch dasselbe vermehrt, was schon oben in Beziehung auf das Verhältnifs der prophetischen Abschnitte unter einander geltend gemacht ist, dafs nämlich der Annahme verschiedener Verfasser, wovon einer des andern Schrift aufgenommen und nachgeahmt habe, die ungefähre Gleichzeitigkeit der Abfassung der einzelnen Abschnitte entgegensteht. Wir können daher wohl nicht anders als uns für die Einheit des Verfassers entscheiden, müssen dann aber (vergl. §. 21.) auch sicher annehmen, dafs derselbe bei diesen Aufsätzen einen andern als historischen Zweck gehabt habe. Dieses nehmen auch Griesinger, Gesenius *), de Wette an, deren Ansicht sonst jedoch nicht dieselbe ist. Die beiden letztern nehmen doch an, dafs der Verfasser den Stoff zu seinen Erzählungen aus der Volkssage geschöpft habe; nur habe er sie weniger um ihrer selbst willen erzählt, als um des darin enthaltenen Beispiels von der Fürsorge Gottes für die Frommen und von dem Untergange der Judenverfolger willen, um so

den

*) Hall. A. L. Z. 1816. S. 634 ff.

den Märtyrergeist seines Volkes zu nähren. Griesinger dagegen hält, wie schon oben bemerkt ist, den Inhalt für reine Dichtung *), wobei der Verfasser blos die Absicht hatte zu zeigen, wie Jehovah über Alles erhaben sei, und seine und seines Volkes Widersacher zu Schanden mache, seine Verehrer aber errette. Indessen, wenn man zugibt, dass diese Abschnitte von demselben Verfasser wie die folgenden zur Zeit des Antiochus Epiphanes geschrieben sind, so wird man auch wohl nicht zweifeln, dass sie in ganz besonderer Beziehung auf die Bedürfnisse des jüdischen Volkes jener Zeit verfasst und bestimmt sind, dasselbe bei dem Drucke und den Verfolgungen, die es grade damals, und eben um seiner Anhänglichkeit am Dienste Jehovahs willen zu leiden hatte, zu trösten, zu stärken und zu ermuthigen. So dass dieser Zweck also gewiss vorgeherrscht hat, mag den Stoff als aus der Tradition herübergenommen ansehen, oder als durch den Verfasser selbst geschaffen. Dafür spricht auch besonders der Ausgang der einzelnen Erzählungen. Diese sind aber, wie richtig Griesinger bemerkt hat, so verschiedenen Inhalts sie auch zu sein scheinen, doch, wenn wir einen solchen parinetischen Gesichtspunkt vor Augen haben, im Wesentlichen alle aus denselben Elementen zusammengesetzt, rundeu sich auf dieselbe Weise ab und gehen auf dasselbe hinaus, auf so

*) Kap. 3. und 4. hält auch de Wette für reine Erfindungen des Verfassers, weil zur Entstehung solcher Märtyrersagen bis zu Antiochus Epiphanes keine Veranlassung gewesen sei.

auffallende Weise, wie sonst weder bei reiner Geschichte, noch bei verunstalteter Sage der Fall zu sein pflegt. Nimmt man dazu, dafs der Inhalt derselben zum Theil von dem, was wir sonst über die Verhältnisse und die Geschichte der Zeiten, von denen sie handeln, wissen, so abweichend ist, dafs man sich kaum erklären kann, wie dergleichen sich in der Volkssage gestalten und fortpflanzen konnte, so mufs man zu der Annahme, dafs wir hier ganz freie Dichtung haben, wohl sehr geneigt werden. Denkt man sich den Verfasser zur Zeit der Religionsbedrückung durch den Antiochus Epiphanes lebend und Erzählungen solchen Inhaltes schreibend, und vergegenwärtigt man sich diese Zeit recht lebendig, besonders durch Lesung der beiden Bücher der Makkabäer, so glaubt man in der That in unsern Aufsätzen eher diese Zeit als die der Chaldäischen und Medischen Herrschaft geschildert; es drängt sich uns fast unwillkührlich der Gedanke auf, dafs der Verfasser in dem Ausgange der Bemühungen der Chaldäischen Könige und anderer gegen das Volk Gottes und dessen Gesetz eben nur jenem Tyrannen das Schicksal, das ihm, wenn er in seinen Unternehmungen fortfahre, unvermeidlich bevorstehe, androhe, seinen Mitbürgern aber die Treue und Standhaftigkeit des Daniels und seiner Gefährten als Musterbilder vorhalte, und in dem jedesmaligen Erfolge der festen Beharrens jener beim Dienste und Gesetze Jehovah's diesen den sicheren endlichen Sieg ihrer Treue verheifse. Es scheinen daher diese Erzählungen parabolischer Art zu sein, und zwar, wenn ich mich so ausdrücken darf, gleichfalls, wie die

Aufsätze der letzten Hälfte, mit prophetischer Tendenz, so dafs sie mit diesen, so verschieden ihre Form ist, doch aus einer und derselben Stimmung hervorgegangen sind, und denselben Zweck haben. Noch deutlicher wird dieses, wenn man sich die einzelnen etwas genauer ansieht; denn da zeigt es sich, dafs sich zu allen einzelnen Zügen und Schilderungen in diesen Aufsätzen Kap. 3—6. völlig entsprechende aus der Geschichte des Anfangs des Makkabäischen Zeitalters finden, so dafs sie durchaus aus der lebendigen Anschauung dieser Zeit hervorgegangen zu sein scheinen *).

§. 25.

Lesen wir zunächst Kap. 3, 1—30, dafs Nebukadnezar eine goldne Statue aufgerichtet, und zu deren Anbetung alle seine Unterthanen habe nöthigen wollen, indem er die Widerspenstigen verbrennen liefs — denn die Beamten, die zur ersten Einweihung derselben zusammenberufen werden, sollen doch wohl nur die sämmtlichen der Herrschaft des Königs unterworfenen Völker repräsentiren —, so fällt uns unwillkührlich Antiochus Epiphanes ein, der, nachdem er Jerusalem hatte unversehens überrumpeln und plündern lassen, den Tempel entweihen, ihn dem Jupiter Olympius widmen, und auf dem Brandopferaltar heidnische Opfer darbringen liefs, nachdem dort am 15 Kislev 145 der Seleuc. Aere (167 v. Chr.) das βδέλυγμα ἐρημώσεως, sonder Zweifel die Statue des

*) Im Wesentlichen dieselbe Ansicht über diese Aufsätze hat jetzt auch Gesenius, wie derselbe im Commentar über den Jesaia, Einl. S. 52. Anm. 79. andeutet.

Jupiter, errichtet war. Er suchte die Juden, wie alle andern ihm Untergebenen, zum griechischen Kultus zu vereinigen, verfolgte die Widerspenstigen aufs heftigste, liefs sie martern und tödten, und zum Theil namentlich auch durch Feuer ihren Tod finden (vergl. 1 Macc. 1, 29—63. 2 Macc. Kap. 6. und 7. Dan. 11, 33.). Darauf bezieht sich wohl sonder Zweifel dieser Abschnitt, und der Verfasser wollte durch diese ganze parabolische Erzählung nur seine Volksgenossen in ihrer Anhänglichkeit am Dienste ihrer Väter befestigen und sie ermahnen, lieber alles Mögliche über sich ergehen zu lassen, als vom Dienste Jehovahs auch nur einen Augenblick abzuweichen oder den Götzen auch nur äufserlich Ehrfurcht zu bezeugen. Wie sehr spricht sich diese Tendenz aus in der Antwort der drei Männer: „siehe unser Gott, dem „wir dienen, vermag uns zu retten aus dem bren„nenden Gluthofen, und aus deiner Hand, o Kö„nig, wird er uns erretten; wenn aber auch „nicht, so sollst du wissen, o König, dafs wir „deinen Göttern nicht dienen, und vor dem gold„nen Bilde, das du aufgestellt hast, nicht anbeten" (v. 17. 18). Dies ist die Antwort, welche die Juden den Syrern auf ihr Verlangen, dem Jupiter zu opfern, geben sollten, was auch für sie unmittelbar daraus hervorgehen möchte. Doch zugleich verheifst ihnen der Ausgang der Erzählung, dafs, wenn sie nur ohne alle Rücksicht auf ihre Person standhaft blieben, Jehovah am Ende seiner Sache und seinen Verehrern den Sieg verschaffen werde, „seinen Engel senden und seine Diener erretten, „die sich auf ihn verlassen, und lieber, den Befehl

„eines Königes übertretend, ihre Leiber preis ge„ben, als dafs sie einem andern Gott dienten und „anbeteten als ihrem Gott“ (v. 28.); er werde seinen treuen Dienern so sichtbarlich seine mächtige Hülfe erweisen, dafs selbst ihre Verfolger und seine Verächter zur Anerkennung seiner Macht werden genöthigt werden (v. 29.). So erscheint die Tendenz dieser Erzählung ganz paränetisch und prophetisch, eben in bestimmter Beziehung auf die Verhältnisse und Begebenheiten zur Zeit der Abfassung, die sich darnach, wie mich dünkt, deutlich genug ergibt. Bei der Lebendigkeit der Schilderung, verbunden mit der ganzen Tendenz dieser Erzählung, können wir wohl nicht zweifeln, dafs dieselbe sehr bald nach jener Errichtung der Statue des Jupiter auf dem Brandopferaltare verfafst sei, und zwar von einem Juden, der von der Begebenheit, die ihn zu dieser Dichtung veranlafste, selbst Augenzeuge gewesen war. Denn der Verfasser scheint aus dieser Begebenheit selbst einzelne Züge in seine parabolische Schilderung aufgenommen zu haben. Wenigstens glaube ich, dafs auf diese Weise die griechischen Namen der musikalischen Instrumente zu erklären sind, die in diesem Abschnitte vorkommen (vergl. §. 15.). Denn da die Einweihung des Brandopferaltars zum Götzenaltare und die Errichtung der Statue des Jupiters doch wohl nicht so ganz still vor sich gegangen ist, sondern mit Prozession und Musik — eben so wie nachher die Wiedereinweihung des Tempels durch den Judas Makkabäus mit Gesang, mit Zithern, Harfen und Cymbeln geschah, 1 Maccab. 4, 54. —: so ist wenigstens höchst wahrscheinlich,

dafs der Verfasser grade jene griechischen Instrumente mit ihren griechischen Namen nannte, weil diese bei jener profanen Feierlichkeit, die ihm hier überall vorschwebt, wirklich gebraucht waren. So sehr scheint mir hier alles aus lebendiger Anschauung hervorgegangen zu sein, nämlich dessen, was zur Zeit und vor den Augen des Verfassers vor sich ging, der durch diese Fingirung einer ähnlichen Begebenheit in viel früherer Zeit auf sein Volk zu wirken suchte *).

Aehnlicher Art wie diese Erzählung ist der Aufsatz Kap. 6, 2—29, wo dem Daniel dieselbe Rolle beigelegt wird, welche dort seine drei Gefährten spielen, ohne dafs hier auf diese Rücksicht genommen ist, so wenig als Kap. 3. erwähnt ist, wie es dem Daniel bei Errichtung der Götzenstatue gegangen sei; welches Stillschweigen doch auch sehr auffallend sein würde, wenn der Verfasser bei seinen Erzählungen einen historischen Zweck gehabt hätte. Die Tendenz der Erzählung ist auch hier wieder paränetisch. Der Verfasser will durch das Beispiel des Daniels seine Volksgenossen ermahnen, lieber Alles über sich ergehen zu lassen, als ihren väterlichen Gottesdienst zu verlassen oder auch nur zu verheimlichen. Denn das scheint er eben besonders hervorzuheben, dafs Daniel da-

*) Bei dieser Auffassung liefse sich auch die Annahme, dafs קרוֹן Kap. 3, 4. das griechische κῆρυξ sei, vertheidigen, wiefern nämlich auch damals wirklich ein Herold den Bewohnern Jerusalems die Aufstellung des Jupiters ankündigte, sammt dem Befehle des Königs, demselben zu opfern. Doch ist mir diese Vergleichung selbst sehr zweifelhaft.

durch, dafs er ungeachtet des Königlichen Befehles pünktlich und unverhohlen, wie er es gewohnt war, sein Gebet zu seinem Gotte verrichtete, sich fast absichtlich den augenscheinlichen Todesgefahren preisgegeben habe, denen er sich doch, hätte er es nur nicht laut und bei offenen Fenstern gethan, leicht hätte entziehen können. Aehnlich ist, was wir 2 Macc. 6, 18—31. lesen, dafs Eleazar, ein jüdischer Schriftgelehrter von hohem Alter, zur Zeit der Tyrannei des Antiochus Epiphanes lieber die gröfsten Qualen und selbst den Tod erduldete, als sich bewegen liefs, im Gesetze verbotene Speise zu essen, oder auch nur den Schein auf sich zu laden, davon gegessen zu haben, obgleich des Königes Diener selbst ihm zur List behülflich sein wollten. Wie sehr spricht sich hier derselbe Geist aus, den der Verfasser unserer Erzählung durch sie zu wecken und zu nähren suchte. Der Ausgang ist aber derselbe, wie bei der vorigen Erzählung; der fromme und treue Verehrer Jehovah's wird erhalten und beglückt; dessen frevelhafte Feinde dagegen kommen um, und die Folge davon ist, dafs Jehovah's Name und Majestät auch von den Heiden anerkannt und gepriesen wird; was auf dieselbe Weise prophetisch zu fassen ist, wie Kap. 3. — Die Züge in dieser parabolischen Erzählung übrigens scheinen mir der Hauptsache nach wieder deutlich von dem Verfahren des Antiochus Epiphanes entlehnt. Dieser schrieb nach der Ueberrumpelung von Jerusalem ein Edikt aus für sein ganzes Reich, dafs Alle Ein Volk sein und jeder seine νόμιμα verlassen sollte (1 Macc. 1, 41 sq.), und suchte namentlich die Juden zu zwingen, „von

ihren väterlichen Gesetzen abzulassen, und nicht mehr nach den Gesetzen Gottes zu leben" (2 Macc. 6, 1.). Dieses ist es, was der Verfasser vor Augen hatte, indem er fingirt, ein König Darjaves habe ein Gesetz gegeben, binnen eines gewissen Zeitraumes solle bei Todesstrafe niemand an irgend einen Gott oder Menschen eine Bitte thun, ausser an den König selbst. Er suchte nämlich wohl eben durch diese Steigerung und Uebertreibung das Unternehmen des Syrischen Königes nur noch mehr von seiner unsinnigen und gottlosen Seite hervorzuheben. Die Abfassung dieses Abschnittes übrigens fällt wohl bald nach jenem Gesetze des Antiochus, gleichzeitig mit der des vorhergehenden Kapitels.

So wie nun diese beiden Erzählungen den Zweck haben, die Juden zur Standhaftigkeit in der Verehrung und dem Bekenntnisse Jehovah's zu ermahnen, so dienen die beiden dazwischen liegenden Kap. 3, 31. — 4, 34. und Kap. 5. dazu, in den beiden Königen Nebukadnezar und Beltschazar es dem heidnischen Tyrannen drohend und warnend vorzuhalten, welches Loos ihn erwarte, wenn er in seinem Uebermuthe und seinem Frevel beharre. Nach der ersteren Erzählung wird Nebukadnezar wegen seines Uebermuthes gegen den Gott des Himmels auf 7 Jahre von seinem glänzenden Throne herab aus der menschlichen Gesellschaft ausgestofsen und mufs mit den Thieren des Feldes leben. Darin scheint der Verfasser dem Syrischen Despoten sein Schicksal anzudrohen; er selbst werde einst durch sein Unglück,

das ihn als Strafe für seinen Übermuth treffen werde, zur Anerkennung der Macht und Gröfse Jehovah's unter den Menschen beitragen, und nur, wenn er selbst reuevoll seine Schwäche und Abhängigkeit, und Jehovah als den König des Himmels und der Erde anerkenne *), werde er in Ruhe sein Reich besitzen. Diese paränetische Tendenz ist an mehreren Stellen ziemlich deutlich. Kap. 4, 14: „Beschlufs der Wächter ist solches und Ausspruch „der Heiligen dieses, auf dafs die Lebendigen erkennen, dafs der Höchste Herrscher ist über die „Reiche der Menschen, und wem er will sie verleihet und die niedrigsten unter den Menschen „darüber setzet"; vergl. v. 22—24, 29. 31. 32. 34. — Noch deutlicher scheint diese bestimmte Beziehung auf den Antiochus Epiphanes in dem andern Aufsatze Kap. 5. Hiernach werden die aus dem Tempel zu Jerusalem weggenommenen heiligen Gefäfse vom Könige Beltschazar zum Gastmahle gemifsbraucht, und er wegen dieser Profanation durch plötzlich hereinbrechendes Verderben bestraft. Dieses scheint wieder gradezu warnende Drohung gegen den Antiochus zu sein, von dem es als etwas höchst ruchloses erzählt wird, dafs er in den Tempel gegangen sei, und mit unreinen Händen die

*) Der Verfasser des zweiten Buchs der Makkabäer erzählt (Kap. 9, 11 sqq.) wirklich, wie Antiochus Epiphanes in seiner letzten Krankheit Jehovah's Macht anerkannt und fromme Gelübde gefafst habe, sich Jerusalems und des jüdischen Volkes künftig mit aller Sorgfalt anzunehmen, und sogar selbst ein Jude zu werden; worauf indessen in geschichtlicher Hinsicht wohl wenig zu geben ist.

goldenen Schalen und Becher und anderen Geräthe daraus weggenommen habe (1 Macc. 1, 21 sqq. 2 Macc. 5, 15 sq.). Nicht unwahrscheinlich ist, dafs diese heiligen Gefäfse von dem Könige und dessen Leuten zu gemeinen Gastereien, wenigstens zu Opfermahlzeiten zu Ehren ihrer Götter angewandt worden sind. Dadurch würde die Beziehung in dieser Erzählung noch bestimmter und deutlicher. Vergl. v. 4. 23.

§. 26.

Ist die hier durchgeführte Ansicht von dem Zwecke dieser vier Aufsätze Kap. 3—6. richtig, so kann es nicht auffallen, dafs, obwohl, was nicht zu bezweifeln ist, sie von demselben Verfasser, und wahrscheinlich in derselben Ordnung geschrieben waren, wie wir sie lesen, gleichwohl die einzelnen jeder für sich abgeschlossen dastehen, nicht durch äufsere Verbindung mit einander zusammenhangen, so wenig als uns dieses bei den letzten auch der Form nach prophetischen Abschnitten auffallend ist. Denn, mögen sie jeder für sich einzeln, oder alle zu gleicher Zeit abgefafst sein — am wahrscheinlichsten sind sie doch wohl um dieselbe Zeit, oder wenigstens sehr bald hinter einander geschrieben —: so müssen wir es sehr natürlich finden, dafs jeder ein in sich abgerundetes und abgeschlossenes Ganze ausmacht, gleich einzelnen Weissagungen oder einzelnen Parabeln und andern Dichtungen der Art.

§. 27.

Bei dieser Auffassung dieser Aufsätze können sie vermöge ihrer genauen Beziehung auf die Begebenheiten und Verhältnisse der Zeit ihrer Abfas-

sung gar sehr dazu dienen, zusammengehalten mit den folgenden Weissagungen des Buches Daniel und den gleichzeitigen Sibyllinischen Orakeln, so wie mit den geschichtlichen Büchern der Makkabäer, uns ein treues und lebendiges Bild von dieser Zeit des Antiochus Epiphanes, von den damaligen Verhältnissen und der Stimmung der Juden zu liefern. Eben deshalb aber sind diese Erzählungen natürlich nicht der Art, dafs sie uns in den Geist und die Verhältnisse der Zeiten, von denen sie zu handeln scheinen, einführen, und dafs wir sie benutzen könnten, um damit unsere dürftige Kunde von der Geschichte des Babylonischen und Medischen Reiches zu bereichern oder zu berichtigen. Dabei könnte nun gleichwohl der Fall sein, dafs dem Verfasser bei diesen Erzählungen einzelne Begebenheiten aus der Chaldäischen und Medischen Monarchie vorgeschwebt hätten. Aber dieses auszumitteln, haben wir bei unserer Ansicht gar keine Veranlassung. Dafs der Stoff zu diesen Erzählungen in Beziehung auf die Hauptsache, dafs nämlich zur Zeit der Chaldäischen und Medischen Herrschaft Daniel und seine drei hier genannten Gefährten sich durch die erzählten Thaten ausgezeichnet haben, nicht geschichtlich ist, wird schon durch die genaue Beziehung dieser Aufsätze auf die Verhältnisse und Begebenheiten zur Zeit der Abfassung wahrscheinlich, und wird es noch mehr werden aus dem §. 29. über diese Personen Bemerkten. Es kann daher immer nur Einzelnes sein, einzelne geschichtliche Personen, Dinge oder Thatsachen, die dem Verfasser vorgeschwebt haben und woran er seine parabolischen Dichtun-

gen angeknüpft hat; immer ist nicht zu zweifeln, dafs er dieses, was er als Stoff vorfand, ganz frei seinem Zwecke gemäfs bearbeitet habe. — Bei Kap. 3. kann man immer annehmen, dafs der Verfasser an die Belus-Statue gedacht habe, welche, von gediegenem Golde und 12 Ellen hoch, nach Herod. 1, 183. (cf. Diodor. Sic. II, 9.) vom Xerxes aus dem Tempel zu Babylon weggenommen sein soll. Eine solche Statue und die Person des Königs Nebukadnezar mögen aber auch das einzige Geschichtliche sein, was dieser Erzählung zum Grunde liegt. Dafs die Erzählung selbst der Hauptsache nach geschichtlich sei, ist sehr unwahrscheinlich. Denn eine solche Begebenheit würde nothwendig wenigstens Neigung zu Religionsverfolgung beim Nebukadnezar oder den Chaldäern überhaupt voraussetzen, was aber gar nicht im Charakter dieser Völker und dieser Zeiten, so weit wir sie sonst kennen, lag. Davon müfsten sich uns nothwendig Spuren bei andern Propheten, namentlich beim Ezechiel, Jeremia und im letzten Theile des Buches Jesaia erhalten haben. — Dasselbe gilt auch in Beziehung auf die eigentliche Erzählung des sechsten Kapitels. —

Was die Erzählung Kap. 4. von dem siebenjährigen Wahnsinn des Nebukadnezars betrifft, so konnten schon Origenes und Hieronymus, bei aller Mühe die sie sich gaben, bei keinem Geschichtschreiber etwas auffinden, was auf ein solches Ereignifs hindeutete, das doch gewifs solche Veränderungen und Zerrüttungen im Reiche hätte hervorbringen müssen, dafs keiner, der die Regierung jenes Königes auch nur kurz zusammenfafste, es hätte

unberührt lassen können. Man beruft sich *) jetzt auf eine Stelle des Abydenus (*Euseb. Praepar. IX*, 41.), der nach dem Megasthenes erzählt, Nebukadnezar sei auf seinen Pallast gestiegen, habe dort eine Weissagung von der Besiegung der Babylonier durch Meder und Perser und eine Verwünschung dieser Völker ausgesprochen, und sei darauf verschwunden. Obwohl dieses eigentlich von dem, was in unserer Erzählung liegt, sehr verschieden ist, so kann man doch gerne annehmen, daſs dem Verfasser diese oder eine ähnliche Sage vom Nebukadnezar bekannt gewesen sei und vorgeschwebt habe, wenn man nur zugibt, daſs er sie zu seinem Zwecke ganz frei bearbeitet habe. Ganz unpassend wird hier aber die Stelle bei Josephus c. Ap. I. §. 20. angeführt, wo es heiſst, daſs Nebukadnezar, nachdem er die Babylonische Mauer begonnen, in eine Krankheit verfallen und gestorben sei — worin nicht einmal liegt, daſs die Krankheit besonders merkwürdiger Art gewesen sei. Es geht vielmehr hieraus, und aus dem was Josephus sonst aus dem Berosus über den Nebukadnezar excerpirt, hinlänglich hervor, daſs dieser Chaldäische Schriftsteller von einer solchen Begebenheit im Leben jenes Königes, als hier von ihm erzählt wird, nicht das mindeste gewuſst habe. — Zu Kap. 5. führt man mit Recht an, daſs Babylon unter dem letzten Chaldäischen Könige von Medern und Persern erobert worden sei, und zwar nach langer

*) Jahn Einl. S. 648. Deres. S. 242. Berth. Uebers. S. 295 sqq.

wandtschaft zwischen Kap. 2. und den folgenden in Ansehung des Gebrauches einzelner Formeln und Ausdrücke findet (Kap. 2, 5. vergl. 3, 29. Kap. 2, 28. vergl. 4, 2. 7. 7; 1; Kap. 2, 2. vergl. 4, 3. 4, 5, 7.), und dafs namentlich der Traum des Daniel Kap. 7. in der ganzen Anlage und Darstellung eine grofse Aehnlichkeit mit dem Traume des Nebukadnezars Kap. 2. hat, indem die unter dem Bilde von vier Thieren dargestellten Monarchien den hier durch die einzelnen Theile des menschlichen Körpers dargestellten parallel sind; und eben so ist nicht zu verkennen, dafs der Abschnitt-Kap. 5. im ganzen Gange der Erzählung von der Lesung und Deutung der Schrift, die, nachdem alle Weisen es vergeblich versucht haben, dem Daniel gelingt, sehr verwandt ist mit dieser Erzählung von der Anzeige und Deutung des Traumes, die gleichfalls durch den Daniel geschieht, nachdem alle Weisen des Landes ihr Unvermögen bekannt haben; ähnlich auch Kap. 4. Endlich ist nicht zu übersehen, dafs dieser Abschnitt, obgleich der Form nach etwas verschieden, doch mit allen folgenden ganz gleiche Tendenz hat. Denn die Hauptsache ist hier offenbar der Inhalt des Traumes des Nebukadnezars, und dessen Beziehung auf das Eintreten des messianischen Reiches, das, durch Gott errichtet, alle Reiche der Welt vernichten, selbst aber in Ewigkeit bestehen werde. Die Tendenz der Erzählung kann daher auch hier nicht, wie Bertholdt meint, eine historische sein; denn das Geschichtliche darin ist offenbar nur Nebensache, dient nur zur Einkleidung; noch kann sie so allgemein moralisch-didaktisch sein, wie Griesinger meint,

meint, dafs sie die Idee ausdrücken solle, dafs Jehovah allein die ganze Welt durch seine Obermacht beherrsche und nach seinem Wohlgefallen über Königreiche verfüge und dieselben erhebe und umstürze *); sondern sie ist auch hier wieder eben so bestimmt prophetisch, wie bei allen Weissagungen der letzten Hälfte des Buches, und wie im Grunde auch in den anscheinend historischen Abschnitten Kap. 3—6. Wie sehr alles dieses uns zu der Annahme, dafs Kap. 2. denselben Verfasser, wie die folgenden Abschnitte habe, geneigt machen mufs, dringt sich jedem auf. Bertholdt nimmt für Kap. 2. einen eignen Verfasser an, der unter der Regierung des Ptolemäus Philadelphus in Babylonien lebte, und für Kap. 1. wieder einen andern Verfasser, einen Babylonischen Juden noch vor dem Ablaufe des Persischen Zeitalters. Allein, was zunächst die letztere Annahme betrifft, so ist Kap. 1. gewifs nie als ein für sich bestehender Aufsatz vorhanden gewesen; denn mag man annehmen der Gesichtspunkt des Verfassers sei ein historischer oder ein paränetischer, oder was immer für einer, immer kann man sich nicht denken, dafs er dieses Kapitel als ein für sich abgeschlossenes Ganze geschrieben habe; es erscheint immer nur als Eingang zu etwas anderm; und da kann man wohl nur annehmen, dafs es von Anfang an als geschichtliche Einleitung entweder zum zweiten Kapitel, oder zur ganzen ersten Hälfte des Buches verfafst sei. Es scheint

*) Seite 81.

auch für die folgende Erzählung von der Deutung des Traumes des Nebukadnezars hier Kap. 1. des Daniels Bildung und Geschicklichkeit im Auslegen der Gesichte und Träume so besonders herausgehoben zu sein (v. 17.). Dann aber ist nicht zu verkennen, dafs es sich zugleich auch auf die folgenden Erzählungen bezieht; dazu sind hier neben dem Daniel dessen drei Gefährten Chananjah, Azarjah, Mischaël erwähnt, die Kap. 3. die Hauptrolle spielen, während sie hier ohne diesen Zweck ganz müfsig dastehen würden; und Kap. 1, 2. scheint die Wegnahme der heiligen Tempelgeräthe durch den Nebukadnezar gleich in Beziehung auf die Erzählung Kap. 5. erwähnt zu sein; und eben so ist Kap. 2, 49., dafs der König auf die Bitte des Daniels die Verwaltung der Landschaft Babel dessen drei Gefährten übergeben habe, gewifs nur in Beziehung auf die Erzählung Kap. 3. erwähnt, wo der Verfasser diese drei als Beamte des Landes voraussetzt. So wird man von allen Seiten darauf geführt anzunehmen, dafs diese beiden ersten Kapitel von demselben Verfasser wie Kap. 3—6., und gleichzeitig mit ihnen, also während der Religionsverfolgungen durch den Antiochus Epiphanes, nach der Aufhebung des Jehovahdienstes im Tempel geschrieben sind: und man kann hier nicht mit der Annahme auskommen, dafs der Verfasser der letzteren die ersteren vorgefunden, sich an sie angeschlossen und sie im Ganzen wie im Einzelnen nachgeahmt habe, da nicht blofs die beiden ersten Kapitel bei den folgenden vorausgesetzt werden, sondern in jenen auch schon Hindeutungen auf den Inhalt dieser sind. Dazu kommt, dafs das

erste Kapitel selbst nicht ohne einen paränetischen Nebenzweck verfafst scheint, und zwar in bestimmter Beziehung auf die Verhältnisse zu der angegebenen Zeit. Nämlich dafs die Knaben, die am Hofe eines heidnischen Königs erzogen wurden, sich gleichwohl in Ansehung der Speise und des Trankes so frei von aller Verunreinigung hielten, und deshalb namentlich sich keine Fleischspeisen, sondern Pflanzenspeisen, Gemüse geben liefsen, was Gott ihnen zum besondern Segen gedeihen liefs, soll nach des Verfassers Absicht gewifs eine Ermahnung an die Juden sein, unter ähnlichen Umständen, wo sie bei dem Genufs von Fleischspeisen in Gefahr kämen sich zu verunreinigen, auf dieselbe Weise zu verfahren und sich solcher lieber ganz zu enthalten. Diese Aengstlichkeit scheint aber bei den Juden vornehmlich erst seit dem Makkabäischen Zeitalter entstanden zu sein, besonders während der Zeit, wo im Lande und selbst im Tempel griechischen Gottheiten Opfer dargebracht wurden, wo die eifrigen Jehovah-Diener wohl besonders um nicht in Gefahr zu kommen, Fleisch von Götzenopfern zu genieſsen, sich mit Speisen aus dem Pflanzenreiche begnügten; 2 Macc. 6, 27. (vergl. 1 Macc. 1, 62. Tobias 1, 10. 11, und die apokryphischen Zusätze der LXX. zum Buche Esther hinter Kap. 4, 17.). Was die Bertholdtschen Gründe für seine Ansicht betrifft, so sind diese meistens ganz unhaltbar, alle wenigstens nicht bedeutend genug, das, wozu sie angeführt werden, zu beweisen; zum Theil ist von ihnen schon oben die Rede gewesen. Das Einzige, was davon Beachtung verdient, ist, dafs der Traum des Nebukad-

nezars nur bis auf die Zeit des Ptolemäus Philadelphus herabgehe und unmittelbar daran die Errichtung des Messianischen Reiches angeknüpft werde *). Wäre dieses richtig, so dürften wir allerdings die Abfassung dieses Aufsatzes bei seiner offenbar prophetischen Tendenz nicht später setzen als Bertholdt, und müfsten ihn daher einem von dem Verfasser der folgenden Abschnitte verschiedenen Schriftsteller zuschreiben. Doch ist diese Beziehung wenigstens keineswegs sicher. — Das vierte Reich, das im Traum durch die Schenkel von Eisen symbolisirt wird (v. 33. 40.), ist ohne Zweifel das des Alexanders; und die theils eisernen, theils thönernen Füfse und Zehen des Bildes bezeichnen die getheilten, theils stärkeren, theils schwächeren Reiche der Nachfolger des Alexanders (v. 33. 41 — 42). Diese Mischung des Eisens und Thons wird nun aber v. 43. noch dahin gedeutet, dafs diese Reiche sich im Geschlecht vermischen werden, nämlich die Herrscherfamilien durch Heirathsverträge. Dieses bezieht Bertholdt nun bestimmt auf die Vermählung des Syrischen Königs Antiochus Theos mit der Berenice, Tochter des Ptolemäus Philadelphus, welche jener nach einem achtjährigen Kriege mit diesem, der Friedensbedingung gemäfs, zur Gemahlin nehmen mufste (252 v. Chr.), aber einige Jahre darauf wieder verstiefs, was denn Veranlassung zu neuen Kriegen zwischen diesen beiden Reichen

*) Ueberz. S. 58—64. — Vergl. dagegen Gesenius A. L. Z. 1816. S. 635 sqq.

gab. Darauf würde sich denn v. 43. beziehen: „sie vermischen sich im Geschlecht, aber sie wer„den nicht mit einander zusammenhangen, so wie „sich Eisen nicht vermischet mit Thon." Man müfste denn annehmen, was auch an sich nicht unnatürlich wäre, dafs, obgleich die Füfse von Thon und Eisen im Allgemeinen die aus der Monarchie des Alexanders hervorgegangenen Reiche bezeichnen, der jüdische Verfasser doch zunächst und unmittelbar an die beiden Reiche gedacht habe, mit denen die Juden zumal damals besonders in Berührung kamen, von denen damals abwechselnd ihr Loos abhing, an das der Ptolemäer und Seleuciden; und dann hätten wir auch die Mischung von Eisen und Thon wohl bestimmter auf diese zu beziehen, und bei dem starken Reiche, das dem Eisen entspricht, an Aegypten zu denken, bei dem zerbrechlichen an Syrien; denn so war damals das Verhältnifs dieser beiden Reiche zu einander. Bei dieser Deutung mufs man freilich, da unmittelbar an jene Begebenheit die Errichtung des ewigen Reiches des Volkes Gottes angeknüpft wird, die Abfassung dieser Erzählung sehr bald nach derselben setzen, also gewifs nicht lange nach dem Tode des Antiochus Theos (247 v. Chr.); wie auch Bertholdt das Zeitalter dieses Stücks bestimmt; und dann könnte denn auch das erste Kapitel nicht später verfafst sein. Es ist auch nicht zu läugnen, dafs wenn wir die Erzählung vom Traume des Nebukadnezars blofs für sich hätten, sich gegen diese Ansicht und Deutung etwas Gegründetes nicht einwenden liefse. Allein da für die Einheit des Verfassers dieses Kapitels mit dem

der folgenden und für die Gleichzeitigkeit der Abfassung derselben so augenscheinliche Anzeichen sprechen, die sich ohne diese Annahme nicht leicht begreifen lassen, die Abfassung von Kap. 3—6. aber zur Zeit der Tyrannei des Antiochus Epiphanes kaum zweifelhaft sein kann: so müssen wir doch wohl an der Richtigkeit jener Beziehung zweifeln. Wir müssen jene Stellen wohl allgemeiner von den Reichen der Nachfolger des Alexanders überhaupt verstehen, und die nicht zusammenhaltende Mischung des Thons und Eisens mit Jahn und de Wette auf die verschiedenen Verschwägerungen dieser Fürsten überhaupt beziehen, dergleichen, um gestörten Frieden wiederherzustellen mehrere statt fanden *). Faßt man es so allgemein, so hat man auch gar nicht nöthig anzunehmen, daß zur Zeit der Abfassung sich eben ein bestimmter Fall der Art ereignet hatte, der dem Verfasser hierbei namentlich vorschwebte. Was noch am meisten scheinen könnte hiergegen zu sprechen, ist meines Bedünkens v. 44., wo es heißt, daß Gott ein ewig dauerndes Reich errichten werde in den Tagen dieser Könige (nicht: dieser Reiche); daraus könnte man schließen, daß der Verfasser an bestimmte Könige gedacht habe, ihm also doch ein bestimmter Fall vorgeschwebt habe. Indessen wird dieses hinlänglich entkräftet durch andere Stellen in den folgenden Weissagungen, wo er

*) So zwischen den Seleuciden und Ptolemäern außer der oben angegebenen Verbindung noch eine spätere 197 v. Chr., wo Ptolemäus Epiphanes sich mit der Kleopatra, Tochter Antiochus des Großen vermählte.

gleichfalls Könige sagt statt: Königreiche oder Dynastien; so namentlich Kap. 7, 17, wo die vier Thiere erklärt werden durch: vier Könige, statt „vier Reiche," wie deutlich ist aus v. 23: „das vierte Thier wird das vierte Reich „auf Erden sein, welches verschieden ist von al„len Reichen". Und eben so Kap. 8, 20. 21. Daher kein Zweifel ist, dafs er eben so gut auch hier sagen konnte: zur Zeit dieser Könige, wenn er auch blofs ganz unbestimmt ausdrücken wollte: zur Zeit dieser durch Zertheilung der Monarchie des Alexanders entstandenen Reiche, noch ehe diese wieder zu irgend einem neuen grofsen Reiche werden vereinigt sein. Dafs aber dann nichts darin liegt, was irgend gegen unsere Ansicht spräche, bedarf keines weiteren Beweises.

§. 29.

Es frägt sich jetzt, ob dem Inhalte dieser beiden Kapitel mehr Geschichtliches zum Grunde liege, als den folgenden Abschnitten, und was dieses etwa sei.

Was zuerst die Erzählung Kap. 2. betrifft, so darf man wohl schwerlich Bertholdt *) u. a. beistimmen, wenn sie meinen, diese habe ihren Grund in der Volkssage, und habe sich allmählig ausgebildet von dem Bestreben aus, die Weisheit Daniels immer mehr zu erheben: denn dies ist hier ja nur Nebensache, und dient blofs zur Einkleidung. Dafs aber die Erzählung vom Inhalt des Traumgesichtes und dessen Deutung sich nicht

*) Uebers. S. 193 sqq.

wohl so könne in der Tradition gebildet haben, sondern eigentliche, freie Dichtung sei, gesteht Bertholdt selbst. Dann aber ist wenigstens gar kein bestimmter Grund, der uns hinderte anzunehmen, dafs die ganze Erzählung vom Traume selbst, von dem Verfahren des Nebukadnezars gegen die Mager u. s. w. auch nicht aus der Tradition geschöpft, sondern vom Verfasser selbst fingirt sei, als blofse Ausschmückung und Einkleidung zu der Weissagung, die er im Traumgesichte des Königs niedergelegt hat; zu welcher Annahme um so mehr Veranlassung ist, da die ganze Erzählung von dem Traume und dessen Deutung durch den Daniel sowohl in Ansehung der ganzen Anlage als in einzelnen Ausdrücken der Erzählung der Genesis vom Traume des Pharao und dessen Deutung durch den Joseph nachgebildet zu sein scheint. —

Mehr als die andern Abschnitte scheint das erste Kapitel einen historischen Charakter zu haben. Indessen bei genauerer Betrachtung drängen sich uns auch hier nicht geringe Zweifel auf. Was in der Erzählung eigentlich besonders hervorgehoben wird, das Benehmen des Daniels und seiner Gefährten an einem heidnischen Hofe, wird wegen des oben §. 28. angedeuteten paränetischen Zweckes und der Beziehung auf die Verhältnisse zur Zeit der Abfassung wenigstens historisch verdächtig. Die Angabe v. 1 sqq. aber: „dafs der „babylonische König Nebukadnezar im dritten „Jahre der Regierung des Jojakim nach Jerusalem „gekommen sei, den König in seine Gewalt bekommen und einen Theil der Tempelgeräthe nach

„Babylonien fortgenommen habe, und dafs bei die„ser Veranlassung unter andern Knaben auch Da„niel, Chananjah, Mischaël, Azarjah an den kö„niglichen Hof gekommen seien" — ist anerkannt ungenau, höchst wahrscheinlich aber ganz unrichtig. Denn nach Jerem. 25, 1. kam Nebukadnezar erst im vierten Jahre des Jojakim zur Regierung; und nach Jerem. 36, 9 sqq. können die Babylonier im 9ten-Monate des 5ten Jahres des Jojakim noch nicht in Jerusalem gewesen sein. Nach 2 König. 23, 36. — 24, 6. mufs man vielmehr schliefsen, dafs Jojakim zuerst im 8ten Jahre seiner Regierung dem Nebukadnezar zinsbar geworden, wobei dieser aber auch noch nicht scheint nach Jerusalem gekommen zu sein; dafs er drei Jahre darauf wieder von ihm abtrünnig geworden, aber auch bald darauf gestorben sei, noch ehe die deshalb wider ihn heranziehenden Chaldäer nach Jerusalem gekommen waren, was erst geschah, als sein Sohn Jojachin schon regierte (2 Könige 24, 8 sqq.); so dafs also darnach während Jojakims Regierung die Chaldäer gar nicht nach Jerusalem scheinen gekommen zu sein. Dieses bestätigt sich auch durch Jerem. 29, 2., wornach die Deportation unter Jojachin die erste und damals noch einzige scheint gewesen zu sein *). Darnach müfste

*) Dieses ist die Jerem. 52, 28. erwähnte Deportation, obwohl hiernach im 7ten Jahre des Nebukadnezars, und nach 2 Könige 24, 12. im 8ten Jahre; aber eben so geschah die zweite, nämlich ohne allen Zweifel die bei der Zerstörung Jerusalems, nach Jerem. v. 29. im 18ten Jahre des Nebukadnezars, während nach 2 König. 25, 8. Jerusalem

man, wenn die Angabe unserer Stelle gleichwohl geschichtlich zu fassen wäre, doch ein Versehen zugeben, und annehmen, entweder, dafs, wenn Daniel und seine drei Gefährten im dritten Jahre des Jojakim (607 v. Chr., 19 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems) nach Babel weggeführt wurde, dieses bei einer uns unbekannten Veranlassung geschehen ist, wobei dann aber auch doch wahrscheinlich weder Jerusalem erobert, noch der König selbst gefangen und ein Theil der Tempelgeräthe nach Babylon geführt worden sind; oder dafs Daniel und seine Gefährten erst zugleich mit dem Jojachin (599 v. Chr. 11 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems) nach Babel geführt worden seien. Und hier müfsten wir freilich zu dieser letztern Annahme sehr geneigt sein, da sonst unsere Erzählung, dafs Nebukadnezar sich den Daniel und dessen drei Gefährten aus einer Anzahl von Knaben aus der königlichen Familie und aus den Vornehmen des Volkes habe auswählen lassen, schon hier historisch ganz unwahrscheinlich werden müfste. Wie dem aber auch sei, so ist wohl, wie auch de Wette meint, hier die auf jeden Fall unrichtige Zeitangabe aus der flüchtig

---

im 19ten Jahre dieses Königes erobert wurde — also blofs eine verschiedene Berechnung. Vergl. de Wette Einl. §. 253 b. — Die späteren Nachrichten über die Begebenheiten dieser Zeiten 2 Chron. 36, 5 sqq. Joseph. A. J. X, 6, 3.) können, wenn sie mit den unter einander zusammenstimmenden früheren Zeugnissen in Widerspruch stehen, nicht weiter in Betracht kommen, am wenigsten die des Josephus, bei dem sich ziemlich deutlich nachweisen läfst, wie er zu seinen Angaben gekommen ist. — Anders kombiniren Jahn, Bertholdt u. a.

angesehenen Stelle 2 Könige 24. 1. 2. entstanden, wo der Verfasser diese Verse, indem er die zunächst vorhergehenden übersah, mit 2 Chron. 36, 6. 7. kombinirte, aus welcher Stelle hergenommen ist, dafs Nebukadnezar die Tempelgeräthe nach Babel geführt habe, was der Chronist wieder durch Verwechselung aus der Schilderung der Einnahme Jerusalems unter Jojachin 2 Könige 24, 13. auch in die Zeit des Jojakims scheint übertragen zu haben. — Nicht viel sicherer ist die andere Zeitangabe dieses Kapitels, v. 21. Bei dieser ist der eigentliche Sinn noch zweifelhaft. Indessen am wahrscheinlichsten ist doch wohl, dafs der Verfasser ausdrücken will, nicht, dafs Daniel bis zum ersten Jahre des Cyrus gelebt habe, sondern dafs er bis zu der Zeit in solchen Verhältnissen in Babylon geblieben sei. Diese Angabe, so geschichtlich sie klingt, zumal in dem Zusammenhange, worin sie steht, kann man sich gleichwohl erklären, ohne anzunehmen, dafs der Verfasser darüber aus der Geschichte oder Tradition etwas bestimmtes wufste, nämlich aus 2 Chron. 36, 22. Esra 1, 1. 6, 3., woraus der Verfasser wissen mufste, dafs die Juden in Babylonien überhaupt im ersten Jahre des Cyrus Erlaubnifs zur Rückkehr in ihre Heimath erhielten, und wonach er glaubte, auch die Zeit des Aufenthaltes des Daniels daselbst bestimmen zu können.

Es frägt sich sogar, ob selbst im Allgemeinen das, dafs zur Zeit des Exils vier jüdische Knaben aus königlicher Familie, mit Namen Daniel, Chananjah, Mischaël, Azarjah, am Hofe des Nebukadnezars erzogen worden seien und sich dort so aus-

gezeichnet haben, dafs sie unter ihm und den folgenden Regenten zu grofsem Ansehn und zu hohen Würden gelangten, als historisch hinlänglich begründet anzusehen sei. Ich mache in der Hinsicht auf zweierlei aufmerksam. Das Eine ist, dafs nach der Weise, wie Daniel hier auftritt, man doch wohl als sicher annehmen kann, dafs der Verfasser an denselben Daniel gedacht habe, der bei Ezechiel vorkommt. Dieser erwähnt des Daniel an zwei Stellen. Kap. 14, 14—20. stellt er ihn zwischen Noah und Hiob — indem er diese drei als bekannte Muster der Gerechtigkeit nennt, dergleichen Jehovah, wenn er auch sonst ein ganzes Land durch seine Plagen vertilge, nicht umkommen lasse. Und Kap. 28, 3. sagt er, um den Uebermuth und die Hoffahrt des Königs von Tyrus auf recht starke Weise zu bezeichnen: „siehe „du hälst dich für weiser als Daniel; alles Ge„heime soll dir nicht verborgen sein." An beiden Stellen ist diese Erwähnung des Daniels blofs gelegentlich ohne bestimmte Veranlassung, und ohne dafs der Prophet dabei könnte die Absicht gehabt haben, ihn erst auszuzeichnen: er nennt grade ihn nur, weil er ihn schon als Allen hinlänglich als Muster von Gerechtigkeit und Weisheit bekannt voraussetzen konnte. An beiden Stellen sollte man doch weit eher vermuthen, dafs er dabei an einen berühmten Mann der Vorzeit gedacht habe, als an einen Zeitgenossen, der mit ihm im Exile lebte, und wenn an den Zeitangaben im Buche Daniel irgend etwas ist, damals noch sehr jung müfste gewesen sein, wenigstens bei der ersten Weissagung. Denn diese fällt wahrscheinlich (nach Kap. 8, 1.) ins 6te

Jahr des Exils des Propheten, etwa 6 Jahre vor der Zerstorung Jerusalems, 593 v. Chr.; und da würde Daniel, wäre er auch im dritten Jahre des Jojakim weggeführt worden, 14 Jahre in Babylon gewesen sein; und da er nach der ganzen Erzählung gewifs bei seiner Wegführung nicht über 16 Jahre kann gewesen sein, so würde er, als Ezechiel ihn beispielsweise zwischen dem Noah und Hiob als Muster der Gerechtigkeit anführte, etwa 30 Jahre alt gewesen sein; wurde er aber erst mit dem Jojachin weggeführt, gar erst 22 Jahre. Doch kommt es hier auf ein paar Jahre gar nicht an. Immer bleibt es sehr unwahrscheinlich, dafs Ezechiel von einem auf jeden Fall jugendlichen Zeitgenossen sollte auf solche Weise geredet haben, wie in diesen beiden Stellen geschieht, so dafs er voraussetzte, sein Name sei auch dem fernen Könige von Tyrus auf solche Weise bekannt, dafs dieser in seinem Hochmuthe vor allen sich dem Daniel an Weisheit gleichzustellen trachtete, und seine Frömmigkeit und Gerechtigkeit sei schon so im Munde Aller, dafs er, nicht etwa in der Absicht, seinen Ruhm erst hervorzuheben, sondern ohne irgend eine bestimmte Veranlassung dazu zu haben, ihn neben dem Noah und Hiob und zwar zwischen beiden nennen konnte *). Man wird immer geneigt sein anzunehmen, dafs Ezechiel hierbei an eine schon längst bekannte Person der Vorzeit gedacht habe.

*) Interpolation in den angeführten Stellen des Ezechiel annehmen kann man ohne grofse Willkühr schwerlich. — Was aus der ersteren für den Stoff des Buches Hiob gefolgert werden kann, gehört nicht hierher.

Das Zweite ist, dafs die hebräischen Namen der vier Hauptpersonen des ersten Kapitels wie des historischen Theiles des Buches überhaupt: Daniel, Chananjah, Mischaël, Azarjah auch als Namen von Personen im Zeitalter des Esra vorkommen, und zwar alle bei Gelegenheit der Vorlesung des Gesetzbuches durch den Esra, Daniel und Azarjah unter den Priestern, und Chananjah unter den Volkshäuptern, die sich zur Haltung des Gesetzes durch Namensunterschrift verpflichten (Nehem. 10, 3. 7. 24.) *); und Mischaël unter denen, die bei der Vorlesung des Gesetzes dem Esra zur Seite stehen (Nehem. 8, 4.). Man darf nun zwar auf dieses Zusammentreffen der Namen mit den hier vorkommenden nicht zu sicher bauen, da es gar wohl zufällig sein kann. Indessen verdient es doch wohl einige Beachtung, zumal da Daniel und Mischaël sehr selten vorkommende Namen sind **). Mich dünkt, nimmt man dieses zusammen mit dem, was über die Person des Daniels beim Ezechiel bemerkt ist, so kann man leicht auf die Vermuthung kommen, und zu etwas anderem als einer Vermuthung läfst sich dieses freilich nicht erheben, dafs der Verfasser die Namen der vier jüdischen Knaben von jenen vier

*) Dieser Daniel ist wohl derselbe, der nach Esra 8, 2. vom Geschlecht des Ithamars (des Sohnes des Aharon) ist und mit dem Esra zurükkehrt; Asarjah ist wohl derselbe, der auch schon Nehem. 8, 7. genannt wird, als dem Esra bei der Vorlesung des Gesetzes unterstützend.

**) Daniel nur noch 1 Chron. 3, 1. als ein Sohn Davids; und Mischaël als Levite, Sohn des Usiel. Exod. 6, 22. Levit. 10, 4. —

Männern, die wir als Volkshäupter und Priester zur Zeit des Esra und Nehemia (gegen 444 v. Chr.) also über 100 Jahre nach dem Zeitalter des Nebukadnezars († 561 v. Chr.) antreffen, entlehnt habe, dafs ihm aber, indem er hier besonders den Daniel als einen durch Weisheit und Frömmigkeit so ausgezeichneten Mann auftreten läfst, jener von Ezechiel erwähnte Daniel vorschwebt, der doch wenigstens in eine viel frühere Zeit fallen müfste, wenn er anders überhaupt eine historische, in die Geschichte des Volkes eingreifende Person war, und nicht mehr, wie Hiob, eine poetische, was man wohl vermuthen könnte, da die Geschichte nichts von ihm meldet und auch Jesus Sirach seinen Namen unter den ausgezeichneten Männern seines Volkes nicht mitnennt. So scheint also bei genauerer Betrachtung auch beim ersten Kapitel das Geschichtliche uns ganz zu verschwinden, wenigstens völlig unsicher zu werden; und wir müssen sehr geneigt werden, aufser den Namen auch hier Alles als freie Dichtung anzusehen, wobei man, wie schon oben bemerkt ist, annehmen könnte, dafs der Verfasser, aufser dafs es eine Einleitung zu der Erzählung vom Traumgesichte des Nebukadnezars und den folgenden parabolischen Erzählungen Kap. 3—6. sein sollte, zugleich die Absicht gehabt hätte, in dem Daniel und seinen drei Gefährten ein Beispiel aufzustellen, wie die Juden, so sehr sie auch von Heiden umgeben wären, sich des Genusses aller Speisen, wobei Verunreinigung zu befürchten sei, zu enthalten hätten.

§. 50.

Es ist noch übrig, den Inhalt der vier letzten Abschnitte des Buches, Kap. 7—12. kürzlich im Einzelnen durchzugehen, besonders um für jeden einzelnen die Zeit der Abfassung so genau als geschehen kann, zu bestimmen. Denn für Kap. 1—6. geht dieses, wenn die über den Zweck derselben aufgestellte Ansicht richtig ist, schon aus dem Bisherigen hervor, da alle zu gleicher Zeit scheinen verfafst zu sein (wenigstens scheint Kap. 1. schon auf Kap. 2. 3. und 5. hinzudeuten), also alle (wie besonders wegen Kap. 3. und 6. wahrscheinlich ist) während der Aufhebung des jüdischen Kultus durch den Antiochus Epiphanes, sehr bald nach der Einweihung des Brandopferaltars zum heidnischen Opferdienste. Die prophetischen Abschnitte dagegen sind wahrscheinlich etwas später nach der Wiederherstellung des jüdischen Kultus durch den Judas Makkabäus (am 25sten Kislev 148 *aer. Sel.* vergl. 1 Macc. 4, 52. 2 Macc. 10, 5.). kurz vor oder unmittelbar nach dem Tode des Antiochus († 149. *aer. Sel.* vergl. 1 Macc. 6, 16.) verfafst, und zwar der Zeit nach in derselben Ordnung, worin wir sie lesen; denn Kap. 8, 1. ist eine ausdrückliche Beziehung auf das vorhergehende Gesicht; Kap. 9, 21. eine solche auf Kap. 8; und im letzten Abschnitte Kap. 11, 1. eine Hindeutung auf Kap. 9. — Im ersten dieser Aufsätze, Kap. 7. wird die Weissagung herabgeführt bis auf den Antiochus Epiphanes, dessen Verfahren gegen die Verehrer Jehovah's v. 25. geschildert wird; als welche $3\frac{1}{2}$ Zeiten (Jahre) in seine Hand werden gegeben werden; worauf v. 26. 27. angekündigt wird,

wird, dafs ihm die Herrschaft werde genommen, und für immer dem Volke Gottes gegeben werden. Diese beiden letzteren Verse sind sonder Zweifel das Prophetische dieses Aufsatzes, dessen Abfassung darnach wohl noch vor dem Tode des Antiochus, aber wahrscheinlich nach der Wiedereinnahme und Reinigung des Tempels geschehen ist — wiewohl sich das mit Sicherheit nicht bestimmen läfst. Die 3½ Zeiten oder 7 halbe Jahre — was immer nur als eine runde mystische Zahl zu nehmen ist — sind wohl wahrscheinlich nicht, wie Bertholdt meint, von dem Tage, wo der heidnische Opferdienst in Jerusalem eingerichtet wurde, sondern von dem etwas früheren Zeitpunkte an zu rechnen, wo die Stadt Jerusalem durch den Apollonius, den Feldherrn des Antiochus, hinterlistigerweise eingenommen wurde (1 Macc. 1, 29 sqq. 2 Macc. 5, 24 sqq.); — denn von der Zeit an waren die Juden doch recht eigentlich ihm preisgegeben, in seine Hand gegeben; der *Terminus ad quem* ist aber wol eben der Tag der Tempelweihe, welche den standhaften und eifrigen Verehrern Jehovah's die zuversichtliche Hoffnung einflöfste, dafs der Sieg Jehovah's über die Götzendiener bald ein vollständiger und allgemeiner sein werde.

Die beiden folgenden Abschnitte Kap. 8. und 9. sind wahrscheinlich um dieselbe Zeit verfafst wie der vorhergehende, noch vor dem Tode des Antiochus, besonders da der letzte, Kap. 10—12, der nach dem Obigen erst nach jenen beiden geschrieben ist, wie wir sehen werden, unmittelbar nach des Antiochus Tode verfafst sein mufs. Wir

haben daher in beiden, was von dem Verderben gesagt wird, das sich plötzlich über diesen Fürsten ergiefsen werde (Kap. 8, 25. 9, 27.), als mit zum prophetischen Inhalte dieser Aufsätze gehörig anzusehen. Im ersteren derselben ist v. 14. eine Angabe einer Zeitdauer, nämlich von 2300 Morgen und Abenden. Dieses soll ohne Zweifel, zumal nach dem Zusammenhange worin es steht, ausdrücken die Zahl der Morgen- und Abendopfer, die während des gemeinten Zeitraums dargebracht wurden oder hätten dargebracht werden sollen: es sind also 1160 Tage. Dieses ist aber höchst wahrscheinlich die bestimmte Zahl der Tage, die Kap. 8. durch die mystische Zahl der $3\frac{1}{2}$ Zeiten ausgedrückt ist, und wieder die Zeit von der Einnahme Jerusalems durch den Apollonius bis auf die Tempelweihe (am 25sten Kislev 148 *aer. Sel.*) *). — Im 9ten Kapitel besteht das Prophetische in der Deutung der Weissagung eines früheren Propheten; denn alles andere ist blofs Einkleidung, und namentlich auch das Gebet des Daniel v. 4—19, das jedoch eine besondere Beziehung auf die Lage der Stadt und des Volkes zur Zeit der Abfassung hat. — Jeremia hatte den Zeitpunkt, nach Ablauf

*) Was hierin und im Folgenden von der Bertholdtschen Ansicht abweichend ist und noch besonderer exegetischer Begründung bedarf, behalte ich mir vor, bald anderswo weiter auszuführen, wo ich auch etliche andere exegetische Bemerkungen über einzelne Stellen des Buches Daniel nachtragen werde, die ich eigentlich wünschte, in diesen Aufsatz miteinzuflechten, was ich aber unterlassen habe, um ihn nicht noch mehr über den ihm bestimmten Umfang auszudehnen.

dessen Jehovah alle Feinde seines Volkes züchtigen, und sein Volk in ihr Land zurückführen und alle seine herrlichen Verheifsungen an ihnen erfüllen werde, auf 70 Jahre bestimmt. Dieser Zeitraum, die Weissagung buchstäblich genommen, war längst vorüber; auch war der Stamm des Volkes schon lange wieder im Besitz des Landes; und doch sagte ihnen ein allgemeines und richtiges Gefühl, dafs die Erlösung, auf die Jeremia und alle Propheten hindeuteten, noch nicht erschienen sei. Wie man nun nach dem Aufhören der Gabe der Weissagung unter dem israëlitischen Volke sich überhaupt mit der Deutung der früheren Propheten begnügen mufste, so ist nicht zu verwundern, dafs man sich für die Bestimmung der Zeit des Eintrittes der messianischen Glückseligkeit besonders an jene Weissagungen des Jeremia hielt, da sie unter den früheren die einzigen waren, welche in der Hinsicht eine Zeitbestimmung zu enthalten schienen; indem man diesen nämlich eine solche Deutung gab, wodurch sie zugleich mit dem, was das Volk seitdem schon erfahren hatte, und was es von der Zukunft erwartete, in Einklang gebracht wurden *). Eine solche Deutung ist denn auch die hier von dem Zeitraume der 70 Jahre gegebene, deren Tendenz ist, darauf hinzudeuten, dafs der vom Propheten gemeinte Zeitraum, der bis zum Eintritte der messianischen Glückseligkeit verfliefsen sollte, erst damals im Begriffe sei ab-

*) Auf dieselbe Weise wurden später wieder diese Danielischen Weissagungen selbst und namentlich die darin vorkommenden Zahlen behandelt.

zulaufen, nämlich mit dem Aufhören der damaligen Religionsverfolgung und mit dem Verderben des Urhebers derselben. Dazu wird der Zeitraum, der in den Weissagungen eigentlich gemeint sei, auf 70 Jahrsiebende bestimmt (v. 24.), wobei man wol annehmen mufs, dafs der Verfasser nach seiner Berechnung des seit dem Jeremia verflossenen Zeitraumes wirklich geglaubt habe, dafs dieser ungefähr so viel ausmache. Diese 70 Jahrsiebende werden dann in drei Perioden getheilt, wovon 1) die ersten 7 Jahrsiebende gerechnet werden für die Zeit vom Ausspruche des Jeremia an bis auf den Cyrus, der den Juden in seinem Reiche Erlaubnifs zur Rükkehr in ihr Land ertheilte; 2) die folgenden 62 Jahrsiebende vom Cyrus bis auf den Tod des Syrischen Königs Seleukus Nikator, welches Ereignifs hier auf solche Weise, als den Endpunkt dieser grofsen Periode bildend, nur in Beziehung auf den Nachfolger jenes Fürsten, den Antiochus Epiphanes hervorgehoben wird (vergl. Kap. 11, 20). 3) Das letzte Jahrsiebend für die Regierung des Antiochus Epiphanes selbst, wobei wieder die eine Hälfte dieses Jahrsiebends, nämlich die letzten 7 halben Jahre für die Zeit der durch ihn geschehenen Aufhebung des jüdischen Kultus gerechnet werden. Dadurch ist nun aber auf bestimmte Weise die Hoffnung ausgesprochen, dafs mit dem Ablaufe dieser Periode, als der letzten des nach den Weissagungen des Propheten für die Trübsal Israëls festgesetzten Zeitraums, also mit dem Aufhören der damaligen Bedrückung und mit dem Untergange des Antiochus, der Zeitpunkt der sehnlichst erwarteten Erlösung des Vol-

kes eintreten werde, und dieses ist das Prophetische dieses Abschnittes.

Der letzte Abschnitt endlich Kap. 10 — 12. ist höchst wahrscheinlich unmittelbar nach der Nachricht von dem Tode des Antiochus Epiphanes geschrieben. Denn dieser ist hier noch genau mit seinen Umständen geschildert Kap. 11, 44. 45. *); daran aber unmittelbar die Ankündigung von der Errettung des Volkes Gottes und von der Auferstehung der Todten angeknüpft Kap. 12, 1 — 3. — Am Ende des Abschnittes sind drei Zeitbestimmungen, die erste Kap. 12, 7. wieder von 3½ Zeiten, wie Kap. 7, 25. 9, 27, und sonder Zweifel auf dieselbe Weise zu berechnen, von der Einnahme Jerusalems durch den Apollonius bis auf die Tempelweihe, welcher Zeitraum nach Kap. 8, 14. genau 1150 Tage ausmachte. Die zweite v. 11. von 1290 Tagen; diese sind wahrscheinlich von demselben Zeitpunkte anzurechnen, von der Einnahme Jerusalems durch den Apollonius, aber bis auf den Tag des Todes des Antiochus, der hier-

*) „Aber Gerüchte werden ihn (während er in Aegypten „haust) erschrecken von Osten (Persien) und von Nor„den (von Judäa her); und er wird ausziehen mit grofsem „Grimme, um viele zu vertilgen und zu vernichten; und „er wird seine Pallastgezelte aufschlagen (sich lagern) „zwischen dem Meere (dem Nil vergl. Nah. 3, 8. Jes. „19, 5. Ezech. 32, 2.) und dem herrlichen heiligen „Berge (Zion — also zwischen Aegypten und Judäa, auf dem Zuge aus Aegypten gegen Judäa, nämlich eigentlich in Persien vergl. 1 Macc. 6, 1 sqq. 2 Macc. 9, 2 sqq.), „und er wird seinem Ende entgegen gehen (umkommen) „ohne Errettung."

nach 140 Tage nach der Tempelweihe (am 25sten Kislev 148 aer. Sel.), also in der Mitte des dritten Monaths (Sisan) im folgenden Jahre müfste erfolgt sein, wie denn 1 Macc. 6, 16. ausdrücklich angegeben ist, dafs er im Jahr 149 gestorben sei. — Die dritte Zeitbestimmung endlich ist v. 12.: „wohl dem der harret und erreicht 1335 Tage." Als Anfangspunkt, von dem an zu rechnen sei, müssen wir hier sonder Zweifel denselben Zeitpunkt annehmen, wie bei den vorigen Bestimmungen. Darnach ginge dieser Zeitraum 45 Tage über den Tod des Antiochus hinaus. Doch vermag ich nicht anzugeben, worauf sich diese Bestimmung beziehen möge. Vielleicht war es der Tag selbst, an dem der Verfasser dieses schrieb, so dafs der Sinn nur allgemein dieser wäre: „Glückselig, wer diesen Tag „erlebt, wo sich uns die fröhlichsten Aussichten „für die Zukunft eröffnet haben?" Vielleicht bezieht es sich noch auf ein anderes uns unbekanntes für die Juden erfreuliches Ereignifs, vielleicht auf ein wegen des Unterganges des Tyrannen zu feierndes Freudenfest oder dergleichen. Mit einiger Sicherheit glaube ich werden wir hierüber nichts ausmitteln können.

Ueber den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität.

Diese Blätter, die ich gern noch unbestimmter überschrieben hätte, weil sie auch das angekündigte nicht erschöpfen, sondern nur die Beziehungen einiger Elemente auf einander zusammenstellen sollen, stehen in Verbindung mit demjenigen, was am Schlufs meiner eben erschienenen Glaubenslehre über diesen Gegenstand gesagt ist *). Denn wenn das ungenügende und unklare in den symbolisch gewordenen Formeln daher rührt, dafs man im Widerspruch gegen den Sabellianismus zuviel gethan, sei es nun dafs man in demselben für falsch und gefährlich gehalten, was keines von beiden war, oder dafs man, um einen nothwendigen Widerspruch auszudrücken, zu Formeln gegriffen, welche über den Zweck hinausgehen: so

*) §. 190. Zusatz.

müfste sich in beiden Fällen die kritische Verbesserung unserer Formeln auf eine richtigere Auffassung dieses Gegensazes gründen. Meine Absicht ist für jetzt nur einige Punkte auszuzeichnen worauf es hiebei ankommt, um wo möglich der Untersuchung einen neuen Anstofs zu geben. Dafs es wünschenswerth ist die Geschichtforschung und die dogmatische Dialektik nach dieser Seite zu lenken, davon zeugt die ganze Litteratur dieses Gebietes. Denn wenn doch die Arianische Vorstellungsart in ihren verschiedenen Verzweigungen den andern Gegensaz zu unserer kirchlichen Lehre bildet: so ist am Tage wie vielseitig und fleifsig die Verhältnisse dieser beiden Ansichten und aller ihrer Elemente sind bearbeitet worden; jenen Gegensaz aber hat man fast immer nur beiläufig und gleichsam aus dem groben behandelt, ohne in die feineren Einzelheiten hineinzugehen. Geschichtlich nun läfst sich dieses zwar rechtfertigen, weil die Arianische Seite soviel längere und heftigere Bewegungen in der Kirche veranlafst hat als die Sabellianische; für das dogmatische Interesse aber bleibt dies nur eine Zufälligkeit, und die Glaubenslehre selbst kann nur gefördert werden, wenn der einen Abweichung das gleiche Recht widerfährt wie der andern.

Sobald der eigenthümliche Charakter der christlichen Frömmigkeit, vermöge dessen sie das ausgezeichnete und übermenschliche in dem Erlöser auf das göttliche Wesen selbst zurückführt und dieses darin verehrt, nicht mehr nur poetisch in christlichen Gesängen und rhetorisch in kirchlichen Reden sowohl als in apologetischen Schriften,

sondern nun auch in strengerer Lehrform wollte ausgesprochen werden, mufste sich die Bemerkung aufdrängen, dafs durch diese Anerkennung das Christenthum eine Stellung einnehme zwischen dem Judenthum und dem Heidenthum, indem das göttliche Wesen wirklich zu vervielfältigen heidnisch sei, alle Verschiedenheit aber in demselben, und namentlich diese vermittelst deren es auf eine besondere Weise in Christo ist, zu läugnen jüdisch sei und die jüdische Verwerfung des Sohnes. Diese Ansicht kommt namentlich seit der Nicänischen Versammlung in den Schriften der Kirchenlehrer über diesen Gegenstand so häufig vor, dafs es ganz überflüssig scheint sie durch einzelne Stellen zu belegen; und sie ist auch bei der ganzen Lage der Kirche, so lange sie den Juden auf der einen, den Heiden auf der andern Seite kämpfend gegenüberstand, so natürlich, dafs sie auch gewifs weit älter war, als die Zeit welche schon jener Versammlung angehörte. Indem nun aber diese Anerkennung den Juden selbst schon vielgötterisch vorkommen mufste, während sie doch nicht hinderte, dafs nicht die Christen, weil sie die vielgespaltene göttliche Natur nicht annahmen, von den Heiden Gottlose genannt wurden: so waren hiemit zugleich auf der schwierigen Fahrt der weiteren Ausbildung dieser Lehre zwei Tonnen ausgesteckt, zwischen welchen die Fahrt mufste durchgesteuert werden. Denn man mufste das eigenthümlich christliche so lenken, dafs es gewifs nicht an die Vielgötterei wirklich anstiefs, und zu dem Ende mufste es den Strich der *μοναρχία* halten; aber es durfte sich auch nicht zu das jüdi-

sche anlehnen um nicht mit demselben vermischt zu werden; und was nun diese Entfernung, von dem jüdischen bezeichnete, war die christliche οἰκονομία. Allein da für die Durchfahrt zwischen diesen beiden Tonnen doch eine ziemliche Breite gelassen war: so brachten jene Zeichen auch den Nachtheil, dafs, wie jeder nach Berechnung oder vom Winde getrieben seinen Kurs zwischen beiden nahm, er einen andern zu nahe an dem einen Zeichen erblickte, während er selbst zwar glaubte die Mitte zu halten, in der That aber in gleicher Nähe des andern entgegengesetzten Zeichens segelte. Das Judenthum erkannte die Einheit des höchsten Wesens; aber Gott blieb in seiner Einheit immer aufser dem Menschen. Er erschien, er liefs die Stimme vernehmen; so wurden Gesetzgebung und Prophetie: aber seine Gedanken und sein Wille konnten dem Menschen nur von aufsen her gegeben werden als Spruch und Gesetz. Auch die Begeisterung des Sehers war nur ein solches Aufmerken auf äufsere Gesichte und Stimmen; und sollte sie rein von innen ausgehn, so hätte sie nur können als eine vorübergehende magische Wirkung begriffen werden. Diese Unvollkommenheit war verschwunden, das höchste Wesen war in den Menschen hineinversetzt; dies war der Zweck der göttlichen οἰκονομία in Christo, und der christliche Glaube war sich bewufst, er sei erreicht. — Die Hellenen hatten immer dieses gerühmt, dafs das göttliche Wesen sich einzelne Menschen zum Tempel bereite und in ihnen wohne; aber wegen Verschiedenheit dieser Einwohnungen hatten sie sich nun das göttliche Wesen selbst gespalten und

es zur Wandelbarkeit des menschlichen herabgezogen und so war jener Ruhm der Innigkeit befleckt durch alle Gräuel der Abgötterei. Diese Einwohnungen waren dämonische gewesen und ihre Zeit war vorüber, jezt wohnte das Eine ungetheilte höchste Wesen in der menschlichen Natur, und die μοναρχία in solcher Vereinigung mit dem Menschen sollte alle Abgötterei zerstören. Wenn nun aber von dieser Vereinigung des jüdischen und Vereinfachung des hellenischen sollte Rechenschaft abgelegt werden, so konnte dies auf gar verschiedene Weise geschehen, je nachdem sich einer mehr scheute vor der Starrheit des jüdischen Buchstaben oder vor dem wilden und zerstörenden der Vielgötterei, und je nachdem um ihn her mehr Acht gegeben wurde auf die hellenische Klippe, ob nicht einer daran scheitern würde, oder auf die jüdische. So lassen sich alle die verschiedenen Ansichten begreifen, die unserm Gegensatze verwandt sind, und aus denen er sich allmählig entwickelt hat.

I. Bald nachdem zuerst in strengerer didaktischer Form die Gottheit Christi vorgetragen wurde, stellte sich diesem Verfahren, aus Furcht es sei eine Annäherung an den Hellenismus, Artemon als einer Neuerung entgegen. Denn anders als vom Anfang einer bestimmteren doctrinellen Darstellung kann man seine Behauptung, wie sie uns Eusebius aus einem unbekannten Schriftsteller aufbehalten hat *), nicht verstehen. Es würde eine

*) In der bekannten Stelle H. E. V, 28. Daſs aber der dort ausgezogene Schriftsteller der römische Gaius sei, möchte

Unwissenheit verrathen oder eine Eingenommenheit, wie man sie diesem Manne nach dem Zeugnifs seiner Gegner selbst nicht zuschreiben darf, wenn er hätte läugnen wollen, dafs in Hymnen sowohl als im paränetischen Styl dergleichen längst gesagt worden; nur zur strengeren Lehrform finden sich die Keime erst in den dem Artemon fast gleichzeitigen apologetischen Schriften. Und wie er überhaupt überwiegend auf der Seite der ruhigen ja kälteren Betrachtung stand, so läfst sich sehr wohl denken, dafs er dieselben Ansichten und Redensarten als unschädliche Verstärkungen gelten liefs auf jenem Gebiet, wo es nur darauf abgesehen ist die innere Empfindung darzulegen und zu verbreiten, gegen dieselbigen aber und gegen ähnliche protestirte auf dem strengeren Lehrgebiet wo es darauf ankam den Begriff festzustellen. Fingen nun dergleichen Ausdrücke erst an auf dieses strengere Gebiet übertragen zu werden: so konnte er ohnerachtet jener älteren Thatsachen dennoch sagen, dafs man erst seiner Zeit*) angefangen habe Christum für Gott zu erklären, zumal schon der Ausdruck θεολογήσαι seinem Ursprung nach vornemlich auf jenes strengere Gebiet hinweiset, und auch von Artemon bezeugt wird, dafs er auf dialektische Bestimmung religiöser Ausdrücke grofsen Werth gelegt und für den dogmatischen Gebrauch auch den

---

ich nicht geradezu behaupten, wie mir auch noch gar nicht entschieden zu sein scheint, dafs Artemon vornehmlich in Italien zu suchen sei.

*) *Theodor. haer. fab. II, 4.* läfst ihn nur sagen, dies sei erst nach dem apostolischen Zeitalter geschehen.

Gehalt der Schriftstellen erst dialektisch geprüft habe. Wie er nun in seiner Schule zugleich auf der einen Seite die weltlichen Wissenschaften nicht vernachläfsigte, auf der andern den Text der heiligen Schriften kritisch behandelte, und zwar so dafs gar nicht darauf gehalten wurde, es müsse alles nur Eine dogmatische Ansicht begünstigen, so dafs er ganz als φιλόλογος erscheint: so sehen wir hier zuerst die in der Theologie so unentbehrliche historisch-kritische Gesinnung sich auf dieselbe dogmatische Seite neigen wie sie auch späterhin überwiegend gethan. Nur was späterhin als Scheu vor der Superstition überhaupt, das erscheint hier, zu einer Zeit wo noch Rükkehr in das Heidenthum möglich war, bestimmter als Scheu vor der Verwechselung des Christenthumes mit dem Hellenismus. So gebaut nun und ausgerüstet steuert das Fahrzeug des Artemon freilich nahe genug an der jüdischen Küste, wie ihm denn auch Theodoret das gute Zeugnifs giebt, dafs er an der reinen und unverfälschten μοναρχία gehalten, nur die οἰκονομία scheint dabei zu leiden. Dennoch möchte ich nicht behaupten, dafs er an jenem Theil des christlichen Glaubens Schiffbruch gelitten, sondern nur die eigentlich Nazaräische Ansicht ist das in das Judenthum zurükkehrende Christenthum. Artemon aber hat sich nur sein Gefühl von der Göttlichkeit des Erlösers so erklärt, wie es seinen Widerwillen gegen alles, was nur von fern als Vielgötterei angesehen werden konnte, gemäfs war. Dies läfst sich theils schon daraus vermuthen, dafs Paul von Samosata auf den Artemon zurükge-

führt wird *), theils geht es auch schon daraus hervor, dafs er bestimmt auf die Geburt Christi von der Jungfrau gehalten und dafs er ihn nicht mit den Propheten in eine Reihe gestellt, sondern über sie. Hier haben wir also an der Unständlichkeit der menschlichen Natur und an einem höher abgestuften Einflufs des göttlichen Wortes oder Geistes Bezeichnungen **), an welchen sich auch der wahre Glaube an die absolute Zulänglichkeit der Erlösung wenigstens fest halten konnte, wenn sie ihn auch nicht befriedigend ausdrücken. Wenn aber als gleichdenkend mit Artemon auch der Byzantiner Theodotus genannt wird, von Einigen als Lehrer des Artemon, von Andern aber so, dafs kein Schul- oder Partheizusammenhang unter ihnen gesetzt wird ***); so will ich hier, da eine genaue Untersuchung des ganzen Verhältnisses nicht dieses Ortes ist, nur zur Rechtfertigung des bisher gesagten erklären, dafs ich es mit den letzteren halte, und dafs ich zugleich nicht verwerflich finde, was berichtet wird, dafs Theodotus durch gnostisirenden Leichtsinn in Bezug auf die Verläugnung auf seine Ansicht gekommen oder

*) *Theodoret haer. fab. II, 8. Augustin. de haer.* XLIV.

**) Auch die Melchisedekianer waren wol nichts anderes als ein Zweig der Schule des Artemon, und was sie vom Verhältnifs Christi zu Melchisedek gelehrt, eine ihrer Grundidee angemessene Auslegung dessen, was hierüber im Brief an die Hebräer vorkommt, wobei gewifs ihre Absicht war zu zeigen, dafs ihr Standpunkt ächt christlich sei, und weit über das Judenthum hinausgehe.

***) Theodoret bezeichnet ihn bestimmt als das Oberhaupt einer andern αἱρεσεως.

wenigstens zur öffentlichen Behauptung und Verbreitung derselben dadurch gedrängt worden sei, dafs der üble Ruf seines leichtsinnigen Schrittes ihm nachfolgte. Und damit stimmt auch ganz wol jene Geschichte zusammen, die wenn auch die von den Engeln erfahrene Züchtigung Betrug gewesen oder Einbildung, doch nicht ganz grundlos sein kann, dafs nämlich Theodotus, um sich wieder in einiges Ansehen zu setzen, einen einfältigen Bekenner vermocht sich seiner Gesellschaft als scheinbares Oberhaupt anzuschliefsen. Ja ich gehe noch etwas weiter und glaube dafs sich in die Mangelhaftigkeit unserer Nachrichten, wie das zu geschehen pflegt, auch einige Verwirrung eingeschlichen hat, dafs manche von den Argumenten, welche Epiphanius dem Theodotus zuschreibt, vielmehr dem Artemon und seiner Schule gehören, wie ich denn auch diesem allein die dialektischen und kritischen Tendenzen zugeschrieben habe, und auch lieber ihm die gelehrten Schüler aneignen möchte, deren Namen verdient haben aufbewahrt zu werden, als dem frivolen *σκυτεύς* von Byzanz. Sondern wir uns auf diese Art die ungleichen und von unsern nächsten Berichterstattern sehr ungleich behandelten Elemente: so finden wir schon in diesen frühen Zeiten eine Erscheinung, die sich sehr oft in der Kirche wiederholt hat. Artemon ist der Vorgänger derjenigen, in welchen ein gründlicher und tiefer Ernst das Bestreben erzeugt, dafs sie schroffe und leichten Mifsdeutungen unterworfene Ausdrücke des wunderbaren in unserem Glauben von dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie abzuhalten suchen, und am lieb-

sten die gemäßigteren suchen geltend zu machen. Diesen Würdigen aber schließt sich gar zu gern der leichtfertige Unglaube derer an, denen nur auf dem beschränkten Gebiet der gemeinsten Wirklichkeit wol ist, und die überall nach dem Wunderbaren kein Verlangen haben und keinen Sinn dafür. Diesen ist es der liebste Fund, wenn sie sich auf jene stützen können und sich anstellen als seien sie ihnen verwandt. Diese nun haben nach meiner Vermuthung den Theodotus zum Anführer, und gewöhnlich gelingt es ihnen eben so gut wie diesem, der es wirklich dahin gebracht hat mit dem Artemon so vermischt zu werden daß dieser den Tadel theilen muß, der nur auf ihn selbst fallen sollte, und er hingegen von dem wohlverdienten Rufe jenes etwas auf sich abgelenkt hat.

II. Wenn wir nun die Schule des Artemon nicht aus den Grenzen des Christenthums hinausweisen wollen: so bleibt dennoch gewiß, daß wenngleich der wahre christliche Glaube sich auch in diesen Formeln wiederfinden konnte, sie doch nicht als vollkommene Träger und Leiter desselben anzuerkennen waren. Daher war es natürlich daß Christen, die zwar eben so sehr wie Artemon jeden Schein der Vielgötterei vermeiden wollten, auf der andern Seite aber auch für die strengere Lehrform stärkere als jene nur negativen Ausdrükke für das höhere in dem Erlöser und eine fester begründete Rechtfertigung für die gläubige Verehrung gegen denselben aufzustellen suchten, einen ganz entgegengesezten Weg einschlugen. Dies nun thaten Praxeas und Noetus, welche, unabhängiger vielleicht von einander als Artemon und

Theo-

Theodotus, der Gesinnung und Absicht nach aber mehr übereinstimmend, indem sie um dem Schein des vielgötterischen auszuweichen, der bei dem θεὸς ἐκ θεοῦ schwer zu vermeiden ist, lieber gar keinen Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen in dem Erlöser und dem in seinem Vater anerkennen wollten. Geschichtlicher Zusammenhang mit jenen ist zwar beim Noetus gar nicht und beim Praxeas auch fast nur durch combinatorische Conjectur nachzuweisen; allein wenn auch ein geschichtlicher Faden gar nicht sichtbar wäre, so wäre es nicht minder gewifs, dafs sie zu jenen den Gegensaz bildeten, und dafs beide entgegengesezte Formen sich, aus demselben Bedürfnifs entstanden, gegenseitig hervorgerufen haben, wenn wir auch keine Spur von Artemonitisch gesinnten in den Gegenden des Praxeas und Noetus nachweisen könnten. Mit dem Praxeas aber hängt es so zusammen, dafs er ohne allen Geruch der Kezerei, vielmehr mit dem reinen Ruf eines Bekenners nach Rom kam zu den Zeiten des Bischofs Victor, welcher den Theodotus der Kirchengemeinschaft beraubt hatte. Da nun die Säze, welche Tertullian dem Praxeas vorwirft, gradezu jene Tendenz haben, allen vielgötterischen Schein zu vermeiden ohne deshalb die Gottheit des Erlösers zu verkürzen: so ist wol überwiegend wahrscheinlich, dafs sie auch im Gegensaz gegen den Theodotus vorgetragen wurden. Denn hätten sie nicht diese Stüze gehabt, gründliche Widerlegungen einer schon verurtheilten Abweichung zu sein, sondern wären für sich allein aufgetreten, so würden sie wegen ihrer grofsen Verschiedenheit von den herrschen-

den Ausdrücken auch in Rom wol schwerlich einer Ungunst entgangen sein. Dafs Praxeas aber eine solche Schonung wirklich erfahren habe, sind wir wol hinreichend berechtiget anzunehmen, weil, sowol wenn er in Rom wäre verurtheilt worden, als wenn man in Afrika Synoden gegen ihn gehalten hätte, die Spuren davon nicht würden verloren gegangen sein *). Und dafs diese Schonung auch nach Tertullians Invective fortgesezt wurde, kann man keinesweges nur dem Montanismus desselben zuschreiben. Denn der war ja in Rom noch so wenig verhafst, dafs nur Praxeas, wie wenigstens Tertullian glaubt, die förmliche Anerkennung desselben verhindert hat. So weit nun können wir einen geschichtlichen Zusammenhang ahnden; was aber die Lehre des Praxeas betrifft, so kennen wir sie freilich nur aus Tertullians Gegenschrift, und es ist nicht zu läugnen, dafs dieser sich in seinen kirchlichen Streitschriften alles gestattet, was der Anwald gegen seinen Widerpart für erlaubt hielt. Dennoch wird niemand glauben dafs alles nur Verdrehungen wären, die Tertullian vorbringe, um den Gegner des Montanismus zu Schanden zu machen; sondern das wesentliche werden wir doch als wahr annehmen müssen. Dies wesentliche nun besteht offenbar darin, dafs Praxeas behauptete, wenn man das

*) Denn wenn Philastr. von seinen und mit Unrecht auch des Hermogenes Anhängern sagt, „*qui et ita* (nämlich wie die Sabellianer) *sentientes abjecti sunt ab ecclesia catholica*: so ist das nur von der später über sie herrschend gewordenen Meinung zu verstehen.

göttliche in dem Erlöser nicht abläugnen oder verkürzen wolle, so könne man die Einheit Gottes nur festhalten, wenn man das Göttliche in dem Erlöser auf keine Weise absondere oder unterordne, sondern es für Eines und dasselbe erkläre mit dem in dem Vater selbst. So kann man die Formel: *duos unum volunt esse* *) für den eigentlichsten Ausdruck des Praxeas und der Seinigen erkennen. Sonst aber mufs man sich sehr hüten, nicht die Ausdrücke, deren sich Tertullian bedient, um die Meinung seines Gegners zu bezeichnen, für dessen Ausdrücke selbst zu halten. Dies gilt schon gleich von der ersten Hauptstelle **): denn anderwärts geht hervor dafs Praxeas, ohnstreitig mit der Schrift des neuen Testamentes, des Ausdruks Sohn sich nicht bedient für die Gottheit in dem Erlöser, sondern für die mit der Gottheit vereinigte Menschheit ***), und in Uebereinstimmung hiermit hat er nicht sagen können, der Vater und der Sohn sei einer und derselbe.

*) Tert. adv. Prax. 5.

**) Perversitas ..... quae se existimat meram veritatem possidere, deum unicum deum non alius putat credendum, quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat. l. l. cap. 2.

***) Ut aeque in una persona utrumque distinguant patrem et filium, dicentes filium carnem esse id est hominem id est Jesum, patrem autem spiritum id est deum, id est Christum. cap. 27. u. ebendas. qui filium Dei carnem interpretaris aus der früheren Stelle. Ecce, inquiant, ab angelo praedicatum est propterea quod nascetur sanctum vocabitur filius Dei. Caro utique nata est, caro itaque erit filius Dei. Denn offenbar mufs man das erste Mal utique lesen, nicht das andere Mal.

Auch ob er es grade so gesagt, dafs in dem zusammengesezten Namen Jesus Christus Jesus den Menschen bezeichne, Christus aber die Gottheit, so dafs Tertullian mit Recht sagen konnte, er mache Christum zum Vater *), möchte ich nicht behaupten; sondern wenn er Jesum und Christum so getrennt **), ist wol wahrscheinlicher, dafs er den Erlöser als von Menschen abstammenden Menschen Jesus genannt, als mit der Gottheit vereinigten Menschen aber Christus. Denn jenes ist deshalb unwahrscheinlich, weil zu deutlich in der Schrift gesagt worden, dafs Christus gekreuziget werden ist. Da nun die ganze Argumentation über den Gebrauch des Ausdruks Sohn Gottes darauf beruht, dafs nur das menschliche konnte geboren werden: so konnte unmöglich Praxeas sagen, Christus bedeute die Gottheit in dem Sohn, da grade von Christo gesagt wird, er sei gekreuziget. Noch gewisser ist aus demselben Grunde und der Art überhaupt wie er Vater und Sohn unterscheidet, dafs keinesweges das sein eigner Ausdruk gewesen, der Vater sei geboren worden und habe gelitten und sei gekreuziget worden; sondern das konnte er vielleicht wol sagen, der Vater sei in die Jungfrau hinabgestiegen ***), niemals aber weiter gehend, auch der Vater sei aus ihr geboren worden und habe gelitten. Dieses leztere vielmehr, wie es fast eintritt mit einem witzigen Ein-

*) Itaque Christum facis patrem. cap. 28.

**) Si enim alius est Jesus, alius Christus cap. 27.

***) Ipsum dicit patrem descendisse in virginem cap. 1.

fall *), so ist es auch überhaupt eine Verdrehung des Tertullian. Denn da der Vater bei Praxeas zum wenigsten auch der nicht auf eine eigenthümliche Weise mit dem Menschen vereinigte Gott war: so konnte er auch, wenn gleich seine Einwohnung den Jesus zum Christus machte, doch niemals mit oder in Jesu leiden. Eben so bezweifle ich, obgleich auch dieses Tertullian ihm in den Mund legt, dafs Praxeas in die Identität des göttlichen in Vater und Sohn auch den Geist mit hineingezogen. Denn in dem ganzen Buche des Tertullian kommt zu wenig Polemik vor gegen bestimmte Aeufserungen des Praxeas über den Geist **); und doch würde Tertullian, der als Montanist ein besonderes Interesse hiebei hatte, sie nicht übergangen haben, zumal es ihm bei seiner rhetorischen Dialektik und seiner Behandlungsweise der Schriftstellen nicht hätte fehlen können, auch mit diesen Behauptungen nach seiner Art fertig zu werden. Ja ich möchte sagen auch das wizige

*) Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit ..... paracletum fugavit et patrem crucifixit. cap. 1.

**) Denn die Stelle cap. 27. am Ende: „sed spiritum patrem ipsum vis haberi quia Deus spiritus" kann nur durch einen Mifsverstand auf den h. Geist bezogen worden sein, und Praxeas hat da wol nur an die Duplicität in dem Erlöser selbst gedacht und die beiden Seiten desselben durch κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα bezeichnet. Dafs aber in andern Stellen Tertullian das πνεῦμα mehr hinzufügt als dafs er es beim Praxeas gefunden hätte, scheint mir aus der Art hervorzugehen wie er, nachdem er zu zeigen gesucht dafs die Art wie er selbst den Sohn annehme nicht gegen die μοναρχία streite, nur hinzufügt: hoc mihi et in tertium gradum dictum sit.

Eingangswort würde anders gestaltet und ausgeführt worden sein, wenn Praxeas auch über den Geist etwas besonderes vorgetragen hätte. Ist nun diese Vermuthung gegründet: so ist dies ein Beweis mehr, dafs die Lehre des Praxeas sich nicht unabhängig, sondern im Gegensaz gegen jene an das Ebionitische anstreifende Ansicht gebildet habe. Denn wollte man auch lieber folgern, es sei nur in den Gegenden des Praxeas über den Geist damals noch nicht so viel Frage entstanden, und die Behandlung desselben als Person habe der *μοναρχία* noch nicht Gefahr gedroht; so kommt auch dies ziemlich auf dasselbe hinaus. Ja es läfst sich sehr gut die Möglichkeit denken, so lange die Vorstellung der Trinität noch nicht ganz fest geworden war, dafs einer um dem Gefühl der Verehrung gegen den Erlöser sein volles Recht widerfahren zu lassen mit dem Praxeas lehrte, zugleich aber, wenn der Geist als die Quelle aller Gaben personificirt wurde, sich eine subordinatianische Theorie über diesen eher gefallen liefs als eine über den Erlöser. — Hatte nun Praxeas noch keine Aufforderung sich über den Geist ebenfalls in strengerer Form bestimmt zu erklären, so hatte er auch keine Veranlassung über die Duplicität von Vater und Sohn hinauszugehen, und es war um so natürlicher dafs ihm Vater und Gott-an-sich völlig dasselbige blieb. Daher er auch in sofern abwechselnd gesagt haben kann, das göttliche in Christo sei *αὐτοθεος* *), und der Vater sei aus sich selbst herausgegangen,

*) Ipse-deus, deus omnipotens Jesus Christus praedicatus. cap. 1.

wie Tertullian ihn die Stelle Joh. 13, 1. parodiren läfst *), wiewol er sich des Ausdruks: „aus sich selbst herausgegangen" schwerlich bedient haben wird, da er so besonders sich darauf berief, dafs der Vater im Erlöser sei **), sondern lieber wird er gesagt haben, der Vater sei in das Fleisch hineingegangen, als aus sich heraus. Dadurch also dafs Praxeas keine Veranlassung hatte Gott-an-sich, αὐτοθεὸς, die Einheit des göttlichen Wesens schlechthin, und den Vater, das eine Glied der Trias, von einander zu sondern, wurde auch für diese Seite der Entwiklung des Trinitätsbegriffs der Grund gelegt zu dem einen von den Fehlern, welche wir an dem kirchlichen Lehrbegriff getadelt haben ***), nur dafs man mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit sagen kann, wenn die Einsicht in das Wesen des Geistes sich in der Schule des Praxeas weiter entwikkelt hätte, und die Nothwendigkeit klar geworden wäre ihn in die gleiche Reihe mit dem Erlöser zu stellen, so müfste sich eine doppelte Strafse eröffnet haben. Nämlich man konnte entweder den Vater und das göttliche Wesen an sich fortwährend als gleichgeltend behandeln, und dann hätte man Ein göttliches Wesen

*) Praxeas vult ipsum patrem de semet ipso exiisse et ad semet ipsum abiisse cap. 23.

**) Nam sicut in veteribus nihil aliud tenent quam *Ego deus et alius praeter me non est*, ita in Evangelio responsionem domini ad Philippum tuentur, *Ego et pater unum sumus et qui me videt videt et patrem*, et *Ego in patre et pater in me*. His tribus capitulis totum instrumentum utriusque testamenti volunt cedere cap. 20.

***) S. Glaubenslehre II. S. 704.

mit zwei Phasen erhalten, aber keine wahre Dreieinigkeit; oder man konnte auch in andern Verhältnissen des Menschen zu Gott manche Aehnlichkeit finden mit denen zum Erlöser und Geist, aber freilich nur wenn man, was als eine Annäherung an das gnostische erscheinen konnte, das alttestamentliche von dem neutestamentlichen schärfer als gewöhnlich geschah, trennte, dafs es rathsam würde diese auf eine dritte Phase zu beziehen, und so den Vater dem Sohn und Geist coordinirend ihn von dem αὐτοθεος oder der absoluten Einheit des göttlichen Wesens mehr und bestimmter als Praxeas selbst gethan hatte, zu trennen. — Genaueres ist aus dem Tertullian, was den Hauptpunkt betrifft, von der Lehre des Praxeas nicht zu entnehmen; aber es ist auch kein Grund vorhanden, hieraus dem Schriftsteller einen Vorwurf zu machen. Vielmehr hat Praxeas wahrscheinlich seine Lehre nicht weiter entwickelt, sondern sich begnügt die Hauptpunkte aufzustellen, so weit sie dem von ihm aufgefafsten Bedürfnifs genügten. Dieses aber war kein anderes als ohne Verkürzung des Erlösers die Einheit des göttlichen Wesens aufrecht zu halten. Dafs er das lezte erreicht, bezeugt ihm selbst Tertullian, nur dafs er meint, es sei eben so gut auf seinem Wege zu erreichen gewesen *); von dem ersten aber will er desto weniger wissen, sondern beschuldigt den Praxeas, dafs er die göttliche Offenbarungshaushaltung hintanseze der gött-

*) Quasi non sic quoque unus sit omnia, dum ex uno omnia, per substantiae scilicet unitatem, et nihilominus custodiatur οἰκονομίας sacramentum. cap. 2.

lichen Einheit zu Liebe *). Ja gänzlich übersehend dafs Praxeas nur darauf ausgeht, die göttliche Verehrung des Erlösers zu rechtfertigen, sagt er von ihm, er judaisire **), und schlimmeres als dieses konnte man doch von Artemon und Theodotus auch nicht sagen. So wird daher derjenige, welcher den stärksten Ausdruck für das göttliche im Erlöser fordert, dem gleich gesezt, welcher nur den schwächsten zulassen will; und dieser höchst bedeutende Unterschied wird so sehr als nur möglich verkürzt, um nur den geringeren recht zu heben unter denen welche beide das göttliche stärker hervorheben als jene ersten, von denen die einen aber deshalb eine Zwiefältigkeit in dem göttlichen Wesen sezen, die andern keine ***). So wie nun Praxeas eine Annäherung ist an den Sabellius, so ist Tertullian in der Annäherung an den kirchlich gewordenen Lehrbegriff. Wenn man aber in diesen ersten Andeutungen wie sie in Tertullians eigenem Buche vor Augen liegen, beide Begriffe vergleicht, so ist nicht zu läugnen, dafs die Lehre des Praxeas eine einfache bestimmt abgefafste Aussage enthält,

*) Eundem patrem et filium et spiritum contendunt adversus *οἰκονομίαν* monarchiae adulantes.

**) Ceterum iudaicae fidei ista res est, sic unum Deum credere, ut filium adnumerare ei nolis, et post filium spiritum. cap. 31.

***) Weiter kann man dies nicht treiben als Tertullian am Schlusse seines Buches „Viderint igitur antichristi, qui negant patrem et filium. Negant enim .... dando illis quae non sunt, auferendo quae sunt ... Qui filium non habet nec vitam habet. Non habet autem filium qui eum alium quam filium credit.“

des göttlichen Wesens Vereinigung mit dem Menschen Jesus, ohne eine Aufgabe wegen dieser Vereinigung die Vorstellung des göttlichen Wesens selbst irgend zu ändern, und es anders zu denken sofern es mit Jesu vereiniget ist und anders sofern nicht, sondern an und für sich betrachtet; vielmehr wurde diese Aufgabe abgewiesen. Die Vereinigung und also das Sein Gottes in Jesu behaupten dies war der Ebionitischen Abweichung und allem was ihr näher lag, entgegengesezt; das Abweisen einer Unterscheidung im göttlichen Wesen war denen entgegengestellt, welche sich eben so sehr der Ebionitischen Abweichung widersezten, sich aber dagegen leichter zum Hellenismus neigen konnten. Das nächste was Praxeas zur weiteren Fortbildung seines Lehrbegriffs hätte thun können und müssen, lag dem gemeinsamen Bedürfnifs der Christen nahe genug, nämlich genauer zu bestimmen wie denn eine besondere Vereinigung Gottes mit einem Einzelwesen zu denken und von der allgemeinen wirksamen Allgegenwart Gottes zu unterscheiden sei. Hiezu würde er ohnstreitig aufgefordert worden sein, wenn die Anhänger des Artemon oder Theodotus den Streit gegen ihn aufgenommen und fortgeführt hätten; denn diesen war es natürlich zu entgegnen, dafs sie dergleichen nicht zu denken wüfsten. Allein diese Anreizung scheint gefehlt zu haben, und darum scheint vom Praxeas selbst und seinen unmittelbaren Schülern, wenn er dergleichen gehabt, keine weitere Fortbildung ausgegangen zu sein. Die Lehre des Tertullian war in sofern schon weiter gebildet, als er, was von Praxeas zweifelhaft bleiben mufs,

überall auch den Geist schon mit in die Untersuchung zieht. Dagegen kann man nicht rühmen, dafs auch er sich in einer eben so bestimmten und einfachen Formel auszusprechen vermocht habe; sondern auf der einen Seite war er leicht veranlafst zu negativen Ausdrücken, um sich nämlich zu reinigen, dafs indem er allerdings im göttlichen Wesen glaubte unterscheiden zu müssen, er doch keineswegs zum Hellenismus neige. Diese Vertheidigung lag ihm um so näher, als er selbst immer heftig gegen die Gnostiker gestritten, welche in dem oben aufgestellten Sinn allerdings auch in den Hellenismus zurücksanken. Wo er aber nicht blofs abwehren, sondern selbst darstellen will, da ist es natürlich, dafs um die in dem göttlichen Wesen zu sezende Verschiedenheit bestimmter zu bezeichnen, entweder mit der gröfsten Vorsicht der Ausdruck mufs abgewogen werden, und dadurch wird er schwankend und unbestimmt *), oder man mufs das Herz haben zu bildlichen Ausdrücken zu greifen **), die dann natürlich am

*) Dergleichen sind: *οἰκονομία* quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens ep. 2. — Unitas ex semet ipsa derivans trinitatem, cap. 3. — ut invisibilem patrem intelligamus pro plenitudine maiestatis, visibilem vero filium agnoscamus pro modulo derivationis. cap. 14. — qua pater et filius duo, et hoc non ex separatione substantiae, sed ex dispositione, cum individuum et inseparatum filium a patre pronunciamus. cap. 19.

**) z. B. protulit enim Deus sermonem sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Nam et istae, species probolae sunt earum substantiarum ex quibus, prodeunt. cap. 8.

meisten wieder, um nicht gegen die Absicht mifsdeutet zu werden, der mannigfaltigsten Cautelen bedürfen *). Dabei aber ist denn kein Wunder, wenn nicht selten die festsezenden und die beschränkenden Ausdrücke aus verschiedenen Stellen zusammengenommen einander aufheben **). Daher läfst sich denn weder das Verhältnifs der Dreiheit zur Einheit festhalten, wenn einmal alle drei Personen von dem Einen Gott abgeleitet werden, dann wieder die beiden andern vom Vater ***); noch auch läfst sich das Verhältnifs des Sohnes zum Vater festhalten, wenn einmal die Gleichheit angestrebt wird, und dann wieder ganz offenbar die Ungleichheit zugestanden oder vorausgesetzt †).

*) z. B. omne quod prodit ex aliquo secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum. cap. 8.

**) z. B. numerum sine divisione patiuntur cap. 2. und Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio, cap. 9.

***) Unus deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur. cap. 2. verglichen mit: ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et *οἰκονομίας* statum protegit. cap. 8., in welcher Stelle nämlich dem Vater die Sonne entspricht, dem Sohn und Geist aber der Strahl und die Hitze.

†) Unius substantiae unius status et unius potestatis cap. 2. vgl. sic et pater alius a filio dum filio maior cap. 9. und eben so cap. 2. unius autem substantiae et unius status et unius potestatis vgl. mit cap. 12. tamen alium dicam oportet ex necessitate sensus eum qui iubet et eum qui facit; und ep. 22. unum dicit quod ... pertinet ad unitatem, ad similitudinem, ad coniunctionem, ad dilectionem patris et

Diese letztere liegt aber überhaupt so tief in der ganzen Ansicht und Darstellung, dafs sie sich fast überall merklich genug und gleichsam unwillkührlich ausspricht. Denn wenn der Vater ursprünglich allein war, auch seinen λόγος nur in sich tragend *), und eben dieser λόγος erst vollständig ward als er aus Gott hervorging **), wie sollte er denn dem, aus welchem er hervorging, gleich sein, oder der Sohn sagen können, dafs alles was der Vater hat, sein ist, da ja entweder die Ewigkeit nicht sein ist, wenn man sagen will, so lange das Wort in Gott war war es eigentlich noch nicht, oder die Unveränderlichkeit nicht sein, wenn es übergegangen ist aus dem Zustande des in Gott Ruhens in den Zustand des Fürsichhervortretens. Oder wenn es so zart steht um die Gottheit des Sohns, dafs für sich allein zwar Christus kann Gott genannt werden, kommt er aber mit dem Vater zusammen vor, dann nicht Gott, sondern Herr ***): wie sollte denn wol eine Gleichheit zwischen beiden stattfinden? Nun ist es freilich leicht zu sagen, Tertullian sei eben kein reiner Punkt in der Entwicklung des kirchlichen Begriffs, sondern ohnerachtet seiner Polemik gegen die Gnostiker gnostisiren doch seine *probolae*, und sein vor allen Dingen aber doch zum Behuf der Schöpfung aller

---

ad obsequium filii ... et ita per opera intelligimus unum esse patrem et filium.

*) cap. 5.

**) Haec est nativitas perfecta sermonis, dum ex Deo procedit. cap. 7.

***) cap. 13.

Dinge substantiell aus Gott hervorgehendes Wort arianisire, so wie sein *ante omnia enim Deus erat solus* *) genau zusammentreffe mit dem ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. Allein dafs dieses weder persönliche Uebereilungen im Streite sind, noch diese Abweichungen mit den anderweitigen Irrthümern des Tertullian zusammenhängen, sondern dafs sie der Aufgabe, eine solche Scheidung im göttlichen Wesen im Gegensaz gegen die einfache Formel des Praxeas näher zu bestimmen, fast nothwendig anhängen, das wird sich wol zeigen wenn wir den verwandten Gegensaz zwischen Noetus und Hippolytus betrachten.

Einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen Praxeas und Noetus vermögen wir nicht nachzuweisen, höchstens dafs beide Asiaten gewesen sind; denn von Praxeas sagt dies Tertullian uns deutlich **) und über den Noetus differiren die Nachrichten nur darin, ob er aus Ephesus gewesen oder aus Smyrna ***). Nach dem Epiphanias hat überdies Noetus seine schreckliche und verderbliche Bitterkeit zuerst ausgespien. Theodoret sieht ihn nur als Erneuerer an und nennt Vorgänger Epigones und Kleomenes, die aber unbekannt wie sie sind uns keinen Aufschlufs über eine Verbindung mit dem Praxeas geben. Wir werden daher

---

*) cap. 5.

**) Nam ita primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romae. cap. 1.

***) *Νοητὸς Ἀσιανός, τῆς Ἐφέσου πόλεως ὑπάρχων.* Epiph. p. 479. — *Ὁ δὲ Νοητὸς Σμυρναῖος μὲν ἦν τὸ γένος.* Theodor. h. f. III, 3. wie Hippolytus.

gut thun lieber vorauszusetzen, dafs aus den gleichen Gründen wie bei Praxeas dieselbe Ansicht sich auch anderwärts gebildet habe. Denn dafs im Ganzen beide sehr zusammenstimmen, ist aufser Zweifel. Dafs Noetus Hauptabsicht auch war in der Darstellung des göttlichen im Erlöser jeden entfernten Schein von Vielgötterei zu vermeiden, sieht man aus den ersten Argumenten, welche Hippolytus und Epiphanius von ihm anführen, welcher leztere wol noch etwas anderes vor sich gehabt hat als den ersteren *), wie denn gleich die Erzählung von Noetus Ausschliefsung aus einer gemeinschaftlichen Quelle zu sein scheint. Auch hat er um die Identität der Gottheit in Christo und der in dem Vater zu beweisen, sich derselben Stellen vornemlich bedient wie Praxeas, nur wie es scheint einen vorzüglichen Werth auf diejenigen gelegt, wo dasselbige Werk einmal dem Vater beigelegt wird und dann dem Sohne **). Ja ich

*) Anders meint Martini pragm. Gesch. S. 142.

**) Hippol. adv. Noet. sowol als aus ihm Epiphan. gehen zwar sehr unbefangen darüber weg und erwähnen es als stände es gar nicht auf Noets Seite, dafs auf der einen Seite Christus sagt, er selbst wolle den Tempel wieder aufbauen, und dafs denn doch seine Auferweckung dem Vater zugeschrieben wird. Dennoch aber zeigt eine genauere Vergleichung anderer Stellen z. B. Origenes IV. p. 199. c. D., was auch in der Natur der Sache liegt, dafs grade dieses Noetus nicht kann unberührt gelassen haben, und jene mufsten sich vorzüglich dahinter zurückziehen, dafs die Auferweckung eine Sache der Macht sei, und dafs diese am meisten die Einheit repräsentire: μία δύναμις τοίνυν, καὶ ὅσον μὲν κατὰ τὴν δύναμιν εἷς ἐστι θεός. Hippol. VIII.

möchte glauben, dafs auch Noetus eben so wenig als Praxeas den Geist schon mit in seine Formel hineingezogen habe, wie denn auch ihm schon Hippolytus noch mehr aber Theodoret vieles aufbürden was nur gegnerisch gefolgert, niemals aber von ihm selbst gesagt worden ist. Denn ich glaube wol, dafs Noetus gesagt haben kann, es sei kein Unterschied zwischen dem unsichtbaren Gott und demjenigen welcher erschienen sei *); wollte doch Tertullian die Differenz in dem göttlichen Wesen eben daraus erweisen, dafs ein Unterschied sein müsse zwischen dem in dem unzugänglichen Lichte wohnenden Gott und dem der sich sichtbar mache **), und eben so gut konnte Noetus umgekehrt damit anfangen, diesen Unterschied zu läugnen, weil doch nie Gott selbst sichtbar geworden, sondern nur seine aufserordentlichen Wirkungen in einer endlichen Natur, wie denn überhaupt der Begriff der Theophanie durch den verwandten der Bath-Kol in den von σημεῖον und τέρας überhaupt übergeht. Und Noetus hatte Veranlassung genug, jenen Unterschied zwischen dem unsichtbaren und dem sichtbarwerdenden Gott ganz im Allgemeinen aufzusuchen, weil auch alle alttestamentischen Theophanien anfingen auf Christum gedeutet zu werden. Wenn er aber auch ganz allgemein gesagt haben kann: der unsichtbare und der gesehene Gott sei derselbe: so kann er demohngeachtet wol schwerlich gesagt haben, auch der Ungezeugte und Gezeugte

*) ἀφανησμὸν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ ἡνίκα ἂν βούληται. Theod. l. c.

**) Tertull. adv. Prax. cap.

Gezeugte seien derselbe *), sondern dies ist eine Folgerung derer, welche schon das Göttliche in Christo als das vor aller Zeit gezeugte Wort ansahen. Sie hätten also nur sagen sollen: Noetus mache keinen Unterschied zwischen dem ungezeugten Gott und dem welchen sie den Gezeugten nennen. Er selbst aber konnte nur sagen: das göttliche in dem gezeugten Menschen sei der ungezeugte Gott selbst, und so auch der unleidensfähige sei in dem leidensfähigen Menschen gewesen; und nie würde er gesagt haben, wie Theodoret ihn sagen läfst, derselbe sei unleidensfähig und unsterblich und auch zu anderer Zeit leidensfähig und sterblich. Denn diese Behauptung hätte nicht mehr ausgehen können von der Absicht alles vielgötterische zu vermeiden, weil das leidensfähige kaum anders als vielfältig gedacht werden kann, von dem sterblichen ganz zu schweigen. Wogegen die Ausdrükke ὅταν ἐθέλῃ, ὅτε ἐβούλετο oder ähnliche in Bezug auf die Thatsachen der alt- und neutestamentlichen Offenbarung ganz das Ansehn haben, dem Noetus eigen zu sein; nur Schade dafs sich gar keine genaueren Aufschlüsse darüber finden, wie er sie eigentlich gemeint hat. Es kann sein, dafs er sich Gott gedacht hat in einer beständigen Agilität, nach Art unserer Selbstbestimmung im Wechsel entgegengesezter Momente, bald sich in sich selbst zurükziehend und verbergend, bald sich kundgebend in einer Verbindung mit dem Endlichen. Hatte er nun diesen Wechsel so unbestimmt ausgesprochen wie in der ersten Formel des Theodo-

*) Theodor. l. c.

ret: so könnte darin liegen, dafs auch in Zukunft und unabhängig von der Erscheinung Christi noch andere göttliche Offenbarungen könnten erwartet werden; und dies wäre freilich nicht christlich. Allein eben weil Noetus vorzüglich nur das göttliche in Christo feststellen wollte: so ist nicht anzunehmen, dafs dies seine Meinung gewesen, wenn man gleich sagen mufs, dafs seine Vorstellungsart an und für sich die Möglichkeit neuer Offenbarungen nicht ausschliefst. Dasselbige ist aber auch der Fall mit dem kirchlichen Lehrbegriff. Denn wenn einmal aufser der ewigen Zeugung noch eine andere völlig unbeschreibliche Differenz in dem göttlichen Wesen, nämlich das Ausgehn des Geistes, gesezt ist, so ist auch in dieser Vorstellung selbst kein Grund, warum es nicht noch mehrere solcher Prozesse geben könne; und wenn der göttliche Verstand sich heraustretend substantiirt, warum nicht auch jede andere göttliche Eigenschaft oder Thätigkeit? Auch ist von keiner rein dogmatischen Darstellung des Trinitätsbegriffs zu verlangen, dafs die Ausschliefsung jeder gröfsern Zahl rein solle mitgesezt sein, vielmehr mufs der Grund hiezu anderwärts gesucht werden, nämlich in der Zulänglichkeit der Offenbarung durch Christum und den Geist zur Wiederbringung des menschlichen Geschlechtes; und nur eine spekulative Trinitätslehre kann eine solche ausschliefsende Construction versuchen, wird aber auch eben deswegen, weil sie jenen Grund entbehren kann, nicht für wahrhaft theologisch gehalten werden können. Hat Noetus nun aber auch nur die auf die Erscheinung des Erlösers sich beziehenden Offenbarun-

gen unter dem Schema einer solchen göttlichen Agilität vorgestellt, so bleibt immer eine starke und kaum zuläfsige Vermenschlichung des höchsten Wesens darin, wenn man das ὅτε und ἡνίκα gleichmäfsig auf den göttlichen Rathschlufs und auf dessen Realisirung bezieht, weil man sich dann ein vollkommen zeitliches göttliches Handeln vorstellen mufs. Dies nun freilich wäre ein Nachtheil der Theorie, weil in der andern die Zeugung des Sohnes und das Ausgehen des Geistes wenigstens ganz zeitlos kann gedacht werden; wiewol dafür jene wiederum das eigenthümliche hätte, was von Vielen, die dem kirchlichen Lehrbegriff folgen, zwar angestrebt wird, aber durch denselben schwer zu erreichen ist, dafs nämlich die göttliche Thätigkeit in der Offenbarung der in der gewöhnlichen Weltregierung bestimmt entgegentritt. Denn während uns nichts hindert diese im Einzelnen uns so geschlossen und in den Banden der Nothwendigkeit zusammengehalten vorzustellen, dafs ein jedes einzelne durch alles frühere bestimmt ist: so erscheinen die Momente der Offenbarung als durch göttliche Willkühr zwischen jene hineintretend, und jeder dieser Momente für sich durch ein freies und unabhängiges ὅτε ἠθέλησεν einzeln bestimmt. Indessen ist es nicht nöthig auf diesen zweideutigen Vortheil zu bestehen, sondern man kann denken, dafs bei fortschreitender Entwiklung auch Noetus würde den göttlichen Rathschlufs, als die ewige Seite, von dem Hineintreten in die Erscheinung, als der zeitlichen, unterschieden haben, und dann stand er völlig gleich mit denen, welche die ewige Zeugung des Sohnes von der zeitlichen Mensch-

werdung trennten. Nur hatte er den Vortheil voraus, dafs seine Darstellung höchst einfach war, jene aber auf eine schwierige Weise zusammengesezt. Denn schwierig ist schon, wenn man eine Mehrheit der Personen annimmt, zu entscheiden, ob das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater als eine Sache der Freiheit oder als in dem göttlichen Wesen nothwendig gegründet soll angesehen werden. Bei der lezteren Erklärung erscheinen die einzelnen Personen als einem höheren Gesez unterworfen, wie die mythologischen Gottheiten dem ewigen Geschick. Bei der ersten erscheint der Sohn eben so bestimmt abhängig seiner Existenz nach von dem Willen des Vaters, wenn er ihn auch hätte nicht erzeugen können, und also darin den übrigen Wesen, die doch Geschöpfe sind, völlig gleich. Aber nicht nur dieser Schwierigkeit entging Noetus, sondern auch eben so der noch gröfseren, wenn man nun nach der Menschwerdung fragte, ob diese in ihrer räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit allein in dem Willen des Vaters gegründet sei, oder auch in dem des Sohnes. In dem ersten Falle wäre dann in der Gottheit selbst Befehl und Gehorsam, also eine Ungleichheit welche völlige Trennung in sich schliefst *), in dem andern wäre dann kaum möglich Vater und Sohn auseinander zu halten, wenn dies doch nicht in irgend einem Sinne räumlich geschehen soll, wogegen aber die eifrigsten Vertheidiger des kirch-

*) So dafs man nicht füglich sagen könnte *μὴ δυό ἐξ ἑνὸς μεριστὰ νόει.* Basil. Hom. XXIV.

lichen Lehrbegriffs *) auch am eifrigsten protestiren. Diesem Allen entgeht Noetus, indem er nur von Einem göttlichen Willen weifs, dessen ewiger Rathschlufs sich auf die bestimmte Weise und also auch zur bestimmten Zeit realisirt. Dafs aber nun nach Noetus diese Eine und ungeschiedene Gottheit sollte in Christo ganz die Stelle der Seele vertreten haben, und ohne psychische Vermittelung dem menschlichen Leibe eingewohnt, so dafs insofern Noetus ein Vorgänger des Apollinaris gewesen, wie Martini **) meinte: dies scheint mir theils aus der dort angeführten Stelle des Hippolytus nicht zu folgen; theils finde ich es an sich unwahrscheinlich, denn es näherte sich zu sehr den Metamorphosen der heidnischen Gottheiten, als dafs es hätte von einem so strengen Gegner des Polytheismus ausgehen können. Auch hätte es bei seiner Ansicht ganz vorzüglich doketische Folgerungen nach sich ziehen müssen, welche ihm seine Gegner gewifs nicht würden geschenkt haben, so dafs der Streit ohnfehlbar eine weit andere Wendung würde genommen haben. Wie denn überhaupt die Apollinarische Ansicht fast nur aufgestellt werden konnte von denen, welche zum Behuf der ἐνσάρκωσις schon eine Scheidung im göttlichen Wesen gemacht, und eine besondere Person dazu bestimmt hatten. Und dieses Bewandnifs scheint es mir auch zu haben mit jener Stelle des Hippolytus ***), dafs er darin nicht gegen den

*) z. B. Athanas. c. Sabell. Greg. 10. 11. 15.

**) A. a. O. S. 143. 144.

***) c. Noet. XVII.

Noetus sich erklärt, welches nicht so kurz würde abgemacht sein, sondern nur sich selbst schüzen will gegen Folgerungen, welche man aus dem Ausdruk σαρκωθείς, dessen er sich bedient hatte, leicht ziehen könnte, als ob der λόγος in der Jungfrau nur Leib bekommen hätte nicht auch Seele. Daher kann man auch wol schwerlich behaupten, Noetus hätte nichts von zwei Naturen in Christo gewuſst. Vielmehr wenn, was allerdings auch Hippolytus zu folgern scheint *), schon er gesagt, Christus heiſse Gottes Sohn als Mensch, den λόγος aber nenne Johannes nicht Sohn, sondern er sei Gott selbst: so hat er ja das göttliche und das menschliche in ihm beides anerkannt, und konnte also mit demselben Recht wie seine Gegner von zwei Naturen in Christo reden, wenn man nicht etwa sagen will, erst die Sonderung der Personen mache, daſs man von dem höchsten Wesen den Ausdruk Natur gebrauchen könne; denn in diesem Sinne würde freilich Noetus die göttliche Natur geläugnet haben. Indeſs wenn sich auch manche falsche Anschuldigung oder Vermuthung beseitigen läſst, und manches etwas genauer bestimmt werden kann: so scheint doch Noetus eben so wenig als Praxeas sich genauer darüber erklärt zu haben, wie sich Gott mit dem Menschen Jesus vereinigt, und worin das Unterscheidende seines Seins in Christo bestanden habe. Theodoret zwar oder seine nächsten Gewährsmänner haben noch Kunde gehabt von weiteren Entwikkelungen, welche die

*) c. XV, wo aber der griechische Text nicht ganz in Ordnung ist, und aus der Uebersezung ergänzt werden muſs.

Lehre des Noetus durch Kallistus erfahren habe, allein bis auf uns hat sich nichts davon erhalten. — Sehen wir nun aber, wie Hippolytus gegen Noetus die Mehrheit der Personen vertheidigt, so finden wir dieselbe starke Annäherung zur Arianischen Abweichung, ja dieselben Annäherungen zum Tritheismus wie bei Tertullian, und dieselbe Schwierigkeit, den Vater als Person von dem αὐτόθεος als der Einheit zur Dreiheit zu unterscheiden, welche Unterscheidung doch die Lehre von einer persönlichen Dreiheit in der Einheit des göttlichen Wesens durchaus erfordert. Denn auch er sagt, daſs der Sohn eben so wenig als etwas anderes dem Vater könne gleichgestellt werden *), und läſst ihn erst mit der ersten Stimme Gottes aus diesem hervorgehn **). Und bald redet er von Einem Gott und zwei Personen, bald von Einem Vater und zwei Personen ***); an beiden Stellen den Geist

*) πρὸς γὰρ τὸν πατέρα τίς λογισθήσεται. c. Noet. V.

**) ὃν (λόγον) ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατον, ὁρατὸν ποιεῖ προτέραν φώνην φθεγγόμενος. ibid. X. Denn wer in dieser Stelle das ὁρατὸν ποιεῖ und προῆκε nicht von der ewigen Zeugung verstehen wollte, sondern etwa von der Menschwerdung, der müſste sie sabellianisch erklären oder in dem Sinne des Beryllus, also immer für die von Hippolytus bestrittene Seite.

***) δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεούς, ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Hier ist offenbar das πνεῦμα nicht unter den beiden προσώποις begriffen, und der Vater ist nicht der εἷς θεὸς, sondern das eine πρόσωπον. Unmittelbar darauf fährt er fort: πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δε δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός· τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα. Auch dieses nun kann ich nur so erklären, daſs zwei πρόσωπα sind, weil auſser dem Vater auch noch

nicht mit in diese einreihend, an der einen jedoch ihn erwähnend, aber fast absichtlich vermeidend ihn auch πρόσωπον zu nennen. Ja die Einheit wird ihm, indem er die Mehrheit festhalten will, so lose, dafs er sie auf bloſse Uebereinstimmung und Zusammenwirkung zurükführt, und streng genommen läugnet, dafs Vater und Sohn dem Wesen nach Eins wären *). Merkwürdig aber ist besonders, wenn man vergleicht die Art wie Hippolytus dem Noetus sein Argument aus der Stelle Joh. 10, 30. widerlegt, mit der wie Tertullian dasselbe dem Praxeas zerstört, wie man zugleich den einen mit dem andern widerlegen kann. Denn Tertullian

---

der Sohn da ist, und der h. Geist wird wieder als τρίτον hintennach gestellt; das δὲ läſst keine andere Erklärung zu. Und fast absichtlich scheint Hippolyt beide Ausdrükke hinter einander zu stellen, um zu zeigen dafs auch er den Vater nicht, sondern nur den Sohn und Geist als aus der Quelle des Vaters flieſsend von dem εἷς θεὸς, dem Gott schlechthin, αὐτόθεος, ipse-Deus, scheiden will.

*) cap. VII. Μὴ πάντες ἓν σῶμά ἐσμεν (denn so mufs man lesen, nicht ἐστιν.) κατὰ τὴν φύσιν; ἢ τῇ δυνάμει καὶ τῇ διαθέσει τῆς ὁμοφροσύνης ἓν γινόμεθα; τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὁ πατὴρ, ὁ περιφθεὶς ὡμολόγησεν εἶναι ἐν τῷ πατρὶ (wenn nicht ἦν) δυνάμει, διαθέσει. Doch will ich nichts weiter folgern, als dafs das zusammengesezte und verwikkelte der Vorstellungsart so verwirrend auf den Sprachgebrauch wirkt, dafs hier sogar οὐσία auf dieselbe Weise gebraucht ist wie sonst ὕπαξις oder ὑπόστασις. — Nicht minder merkwürdig ist der Ausdruck: οἰκονομίας (d. h. der drei Personen) συμφωνία συνάγεται εἰς ἕνα θεόν. cap. XIV, welcher die Einheit als gleichsam aus der Dreiheit erst entstehend darstellt; ziemlich gleich derjenigen persönlichen Einheit Christi, welche nur darin besteht, dafs seine zwei Willen immer dasselbe wollen.

widerlegt den Praxeas aus dem ἓν, weil nämlich nicht εἷς da stände, findet aber den Pluralis ἐσμέν gar nicht dem Praxeas entgegen. Hippolytus hingegen läfst das ἓν unberührt, als ob sich Noetus dahinter wol bergen könne, aber das ἐσμέν nimmt er in Anspruch. Dieser also mufs es billig seinem Kampfgenossen Tertullian glauben, dafs der Pluralis den Noetus nicht hindert; und jener ihm wiederum dieses, dafs das Neutrum sich ganz gut mit Noetus Ansicht verträgt. Doch die Schrifterklärung ist überhaupt nicht die glänzendste Seite dieser Entwiklungsstreitigkeiten, am wenigsten bei denen, welche auf der Seite des kirchlichen Lehrbegriffs stehn, wie es denn natürlich ist, dafs die Auslegung zuerst schwankend wird durch den Einfluss der Polemik, weil sie aus dem Zustand der Unbefangenheit und gleichsam der Unschuld heraustritt; und so mufs Willkühr und Künstelei steigen, bis man genöthiget wird, feste Principien für sie zu suchen.

III. Wenn nun Noetus zwar auf der einen Seite allen den Schwierigkeiten und Gefahren entging, welche mit der Annahme einer Mehrheit im göttlichen Wesen verbunden sind, nenne man diese nun ὑπόστασις oder ὕπαρξις oder πρόσωπον, auf der andern aber über den Wechsel zwischen dem verbergenden Insichsein und dem offenbarenden Heraustreten Gottes — wenn er auch dabei alles räumliche und zeitliche eben so streng ausschlofs wie seine Gegner — sich nur auf eine so unbestimmte Weise ausdrückte, wie Theodoret vermuthen läfst: so konnte sich doch mit seiner Darstellung sehr leicht die Voraussezung vereinigen,

dafs auch Christus nur eine vorübergehende Offenbarung sei, wie entstanden als Gott wollte, so auch wieder vergangen; und dieses wäre allerdings kein befriedigender Ausdruk des ganzen an die Person des Erlösers gebundenen Glaubens. Denn seine königliche Würde und regierende Gewalt als Sohn, dauernd wenigstens bis in jene Unendlichkeit hinaus, wo alle Feinde werden zu seinen Füfsen gelegt sein, können und wollen wir nicht missen. Dieses nun bestimmter in die Ansicht des Noetus aufgenommen, und so den vielleicht früher statt gehabten Mangel ergänzt zu haben, dies scheint vorzüglich die Leistung des Beryllus von Bostra gewesen zu sein. Dafs er, wie es scheint, seine Meinung, von dem Ansehn und dem persönlichen Uebergewicht eines grofsen Mannes überwogen, selbst wieder aufgegeben hat, kann kein Bewegungsgrund sein, ihr ihre Stelle in der Entwiklung dieser Vorstellungen zu nehmen oder auch nur zu schmälern. Ist nun gleich ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen Beryll und Noetus nicht nachzuweisen, da auch unsere Nachrichten von dem Zeitalter des letztern und der Ausbreitung seiner Schule so schwankend und dürftig sind: so steht doch der Zusammenhang in der Sache fest, so dafs wenn Beryllus auch nicht aus Noetus geschöpft, ja vielleicht gar nichts von ihm gewufst hat, doch seine Meinung dieselbige Vorstellung voraussetzt. Ich möchte auch nicht mit Martini *) sagen, Beryllus sei mit einer zwar ähnlichen, aber etwas doch verschiedenen Vorstellung aufgetreten

*) A. a. O. S. 149. f

wie Noetus; sondern sie ist in der That ganz dieselbe, nur in Bezug auf die Dauer der göttlichen Einwohnung in der Person Christi näher bestimmt. Freilich haben wir auch nichts von dem Beryll selbst, aber unsere wenigen Nachrichten stimmen hierin ganz überein. Huetius zwar *) ist der Meinung, dafs Eusebius und Hieronymus in ihren Nachrichten nicht genau zusammenstimmen; dies aber kommt nur daher, dafs er selbst den Eusebius **) nicht richtig verstanden und übersezt hat. Denn ἰδία οὐσίας περιγραφὴ ist nicht *propria substantiae differentia*, welches jedem bekannten Gebrauch von περιγράφειν und περιγραφὴ zuwider wäre, sondern es heifst *propria substantiae circumscriptio*, und nicht müfste man um den Eusebius zu rechtfertigen annehmen, dafs Beryllus οὐσία habe für ὑπόστασις gebraucht, wie oben von Hippolytus bemerkt worden, sondern der ganze Ausdruk ist eine richtige Umschreibung von ὑπόστασις oder ὕπαρξις, auch in dem Sinne des kirchlichen Lehrbegriffs. Denn wenn in dem göttlichen Wesen eine Mehrheit angenommen werden soll, so dafs das Wesen aller drei Personen dasselbige sei, und doch in ihnen, abgesehen von dem, was die zweite und dritte nur sind durch ihre Vereinigung mit der Person des Erlösers und mit der christlichen Kirche, nichts anders gesezt sein soll als die Gott-

*) Origenian. I, 3, 8.

**) H. E. VI, 33. τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι αὐτὸν ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας· μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.

heit: wie soll man denn die sogenannte Persönlichkeit dieser Dreiheit anders erklären, als dafs in jeder das göttliche Wesen auf eine andere Weise umschrieben, d. h. gegen die anderen abgegrenzt und in sich näher bestimmt sei, welches durch περιγραφή sehr füglich kann ausgedrückt werden *). Dafs aber Eusebius hier nicht mit seinen eigenen Worten redet, sondern wirklich mit denen des Beryllus oder wenigstens mit Ausdrükken der in Bostra gepflogenen Verhandlungen, ist sowol daraus wahrscheinlich, dafs in den zu seiner Zeit geführten Streitigkeiten über diese Gegenstände der Ausdruk nicht vorkommt, als auch daraus, dafs, wie man aus der Stelle selbst sieht, Eusebius die bostrenischen Verhandlungen vor sich gehabt hat. Diese Wahrscheinlichkeit wird noch dadurch vermehrt, dafs desselbigen Ausdruks auch Beryllus sich sehr füglich zur Darlegung seiner eigenen Vorstellungsart bedienen konnte. Denn da er mit Noetus annahm, dafs in dem Erlöser die Gottheit wohne und handle (ἐμπολιτευομένη): so mufste doch dieses ein anderes Handeln und Einwohnen sein, als das allgemeine Sein Gottes in allen Dingen und Einwirken auf sie, und so war denn jenes Sein und Handeln Gottes im Erlöser eine ἰδία τῆς θείας οὐσίας περιγραφή. Denn in Beziehung auf

*) Man vergleiche nur die in Steph. Thes. p. v. περιγράφειν und περιγραφή angeführten Stellen. — Vornemlich aber gehört hieher die auf Noetus oder Beryllus, wahrscheinlich also auf diesen lezten sich beziehende Stelle bei Origenes Com. in Joh. Vol. IV. p. 47,, wo der Ausdruck κατὰ περιγραφήν mehrere Male vorkommt.

den Erlöser konnte nun von Gott etwas ausgesagt werden was in Bezug auf nichts anders galt; und die Allheit dieser Beziehungen, so wie wir sie jezt die göttliche Natur in Christo nennen, war nun allerdings eine eigene Umschreibung des göttlichen Wesens. So dafs Beryll mit Recht sagen konnte, das göttliche Wesen bestehe nun nicht nur an und für sich, sondern aufserdem auch noch in dieser eigenen Umschreibung. Nur konnte er diese nicht eine Person nennen wollen, weil, einig darin mit seinen Gegnern, dafs an kein räumliches oder zeitliches Auseinandersein dieser drei gedacht werden dürfe, er sich eine Person, *ὑπόστασις* oder *πρόσωπον*, nicht anders denken konnte, als dafs sie zugleich eine räumliche und zeitliche Einheit sei. Diese war für Beryll nur in dem Menschen Jesus, aber dennoch war das *ἐμπολιτεύεσθαι* der Gottheit in ihm etwas in derselben Einem und ungetheiltem Wesen eigenthümlich geseztes. Und so hat auch Huetius unrecht, wenn er dem Eusebius Vorwürfe macht, weil dieser den Beryll deswegen zu tadeln scheine, dafs er behauptet, Christus habe kein *ἰδία θεότης*, weil es nemlich nur Eine *θεότης* gebe, indem sonst auch drei Götter sein müfsten. Denn dies ist ebenfalls ein Ausdruk nicht des Eusebius, sondern des Beryllus, den Eusebius zwar in dessen Sinn anführen konnte, aber nicht billigen, indem Beryll meinte, wenn mehrere Personen sein sollten ohne Bezug auf diese oder eine andere Einwohnung: so könnten sie nicht blofs verschiedene Umschreibungen des göttlichen Wesens in dem Sinne sein, wie er annahm, dafs die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit eine solche

sei — denn nur innerhalb dieser Grenze konnte er den Ausdruk als einen gemeinschaftlichen für sich und seine Gegner gebrauchen — sondern es müfste dann das göttliche Wesen selbst in Bezug auf irgend einen Gegensaz getheilt sein und gespalten, und dann wäre die eine Gottheit eine andere als die andere. Wie denn Beryllus gewifs immer würde gesagt haben, die ungezeugte Gottheit sei eine andere als die gezeugte. In diesem Sinne nun war ihm dieses beides gleichbedeutend, dafs der Sohn Gottes vor seiner Menschwerdung schon als eine Umschreibung des göttlichen Wesens bestanden habe, und dafs während des menschlichen Bestehens des Erlösers ihm eine eigene Gottheit einwohne; seinen Gegnern aber war beides nicht gleichbedeutend, sondern indem sie das erste annahmen, läugneten sie das andere. Eben so war ihm gleichbedeutend zu sagen, in dem Erlöser wäre die Gottheit schlechthin von der des Vaters nicht zu unterscheiden, oder so zu sagen, die den Erlöser einwohnende Gottheit habe nicht auch schon vor seiner Menschwerdung als eine eigene Umschreibung des göttlichen Wesens bestanden, sondern sei vorher gewesen von Ewigkeit her die Gottheit schlechthin; seine Gegner aber, indem sie jenes mit ihm behaupten, läugnen sie dieses als mit jenem nicht gleichbedeutend. Auf das bestimmteste läfst sich also aus dieser einen Phrasis bei Eusebius, als wäre sie ein Auszug aus den Akten der bostrenischen Synode, der Streitpunkt zwischen Beryllus und seinen Gegnern feststellen. Wenn nun aber Beryllus nur das Vorherbestehen in einer Umschreibung läugnet, aber keinesweges

zu verstehen giebt, auch von seinen Gegnern nicht beschuldiget wird, gesagt zu haben, dafs dieses Bestehen in eigner Umschreibung auch würde ein Ende haben: so können wir getrost annehmen, er habe die Fortdauer dieser Verbindung auch nach Christi Erhöhung von der Erde angenommen, so wie sie wenigstens als bis zum jüngsten Gericht während in dem römischen Glaubensbekenntnifs ausgesprochen, in dem wirklichen Glauben der Christen aber als ewig *a parte post* angenommen ist, indem wir ohne Zweifel Alle die Seligkeit der Gläubigen auch in dem ewigen Leben auf die Fortdauer jener Vereinigung in der Person Christi beziehen. Auch was Hieronymus von Beryll sagt *), stimmt nicht nur im Allgemeinen mit der hier über die Stelle des Eusebius gegebenen Erklärung, sondern legt auch in Beziehung auf diesen Punkt ein eignes Zeugnifs für den Beryllus ab. Denn an die Frage über die Präexistenz der menschlichen Seele Christi ist hier nicht zu denken, indem es keine Spur giebt, dafs diese wäre damals erörtert worden; wie denn überhaupt hierin zwischen der Seele Christi und jeder anderen kein Unterschied sein kann, wenn eine wahre menschliche Natur Christi soll behauptet werden. Was also hier von Christo geläugnet werden soll, das kann nicht seine Menschheit gewesen sein, sondern nur seine Gottheit, und auch diese nicht schlechthin, denn das geht gar zu deutlich hervor aus dem ausdrücklichen Zeugnifs des Eusebius, sondern nur dafs

*) Ad extremum lapsus in haeresin quae Christum ante incarnationem negat, *Catal. scr. eccl.*

seine Gottheit auch vor der Geburt schon für sich als eine besondere Person bestanden habe. Dafs Hieronymus eben dieses so ausgedrükt habe, ist leicht zu erklären. Denn im strengsten Sinne glaubte er selbst auch nicht, dafs Christus vor seiner Geburt schon bestanden habe, und man kann mit vollem Recht, wenn er es so gemeint, von ihm sagen, was Huetius von Eusebius sagt, dafs wenn Beryllus dieses behauptet, und Hieronymus ihn deshalb getadelt, er selbst müsse ein Ketzer gewesen sein. Er hat aber unter Christus eben als ob er λόγος geschrieben hätte, die zweite Person der Gottheit verstanden, und schreibt dem Beryll nur die Meinung zu, dafs deren Persönlichkeit — ἰδία οὐσίας περιγραφή — erst mit der Incarnation angefangen habe. Dasselbe drükt Gennadius *) noch anders

*) Neque sic est natus ex virgine, ut et divinitatis initium homo nascendo acceperit, quasi antequam nasceretur ex virgine, deus non fuerit, sicut Artemon et Beryllus et Marcellus docuerunt. *de dogm. Eccl.* cap. 4. Den Marcellus lassen wir hier, da schon er der Annäherung an den Sabellius beschuldigt werden kann, auch im Wesentlichen mit Beryllus mufs gestimmt haben. Artemon aber kann nur durch die ärgste Consequenzmacherei mit Beryllus zusammengestellt werden, wenn man nämlich sagt, die Gottheit des Vaters sei vermöge seiner Allgegenwart in Allen, wenn also nur diese dem Erlöser einwohne, so sei er nicht mehr als jeder andere Mensch, eine Verkezerung, von welcher sich Origenes immer frei gehalten, der auf das bestimmteste die Meinung des Beryllus von der Meinung derer unterscheidet, die Christum für einen blofsen Menschen gehalten. Hievon abgesehen ist nun klar, dafs auch Gennadius nur dieses als die Meinung des Beryllus ansieht, dafs das gesonderte Bestehen der Gottheit Christi erst mit seiner Menschwerdung angefangen habe.

anders aus, auch verworren genug, jedoch so, dafs der Sinn nicht zu verfehlen ist, wenn man die andern Zeugnisse dazunimmt. Wenn nun irgend etwas bekannt davon geworden wäre, dafs Beryllus geglaubt, die Gottheit zöge sich aus dieser besondern Verbindung mit der menschlichen Person des Erlösers irgend wann wieder zurück: so würde auch Hieronymus nicht nur gesagt haben, er läugne Christum vor seiner Geburt, sondern mit noch gröfserm Recht, er läugne ihn auch nach der Himmelfahrt oder nach dem jüngsten Gericht, wie es eben Beryllus bestimmt hatte. Mit gröfserem Recht sage ich deshalb, weil, ob die menschlichen Seelen als Einzelwesen vor der Geburt vorhanden sind oder nicht, den christlichen Glauben nie wesentlich interessirt hat, immer aber und sehr die endlose Fortdauer derselben ist verfochten worden. Die menschliche Seele des Erlösers würde also alsdann immer noch vorhanden sein, und doch Christus als solcher geläugnet werden. Hat nun Beryllus durch seine nähere Bestimmung allen Verdacht dieser Art von der Lehre des Noetus entfernt: so scheint auch jedes denkbare Interesse des christlichen Glaubens bei dieser Vorstellungsart ungefährdet zu bleiben, und sie scheint den Vortheil, dafs dadurch die Einheit des höchsten Wesens auch nicht scheinbar verletzt wird, ganz rein und ohne Nachtheil zu gewähren. Denn die Idee der Erlösung, wie sie göttliches und menschliches beides unverstümmelt und unverringert in dem Erlöser fodert, kann nicht reiner gehalten werden als hier, wo weder besondere Veranlassung sein kann etwas doketisches einzuführen, noch

auch die Rede davon sein kann, dafs Gott schlechthin oder der Vater als der höchste Gott besser und gröfser sei als dasjenige was die Gottheit des Erlösers bildet und dieses geringer und dürftiger als jener, wie Tertullian, Hippolytus und Origenes, die Gegner jener Vorstellung, fast auf jeder Seite sich ausdrükken. Es ist aber gewifs, dafs nur je vollkommener und ohne verringernde Umschreibungen und Zusäze die Gottheit in dem Erlöser gesezt wird, um so vollständiger nur kann auch die Menschheit gesezt werden; sezt man aber statt der wahren Gottheit eine Gott nähere oder gewissermafsen zur Gottheit erhobene höhere Natur *), so mufs sich das menschliche des Erlösers mehr oder weniger in Schein verwandeln. Und auch das Reich des Erlösers, in welchem er durch die ihm angestammte Macht die Gläubigen immer als Selige sammelt und zusammenhält, auch dieses bleibt fest bestehen, wenn dem Erlöser seine Gottheit immer bleibt. Was aber kann irgend jemand für das Interesse des christlichen Glaubens weiter verlangen als dieses, da eben diese beiden Punkte von jeher die Angel aller christlichen Verkündigung waren **), und was kann für diesen Glauben daran gelegen sein, lieber eine ewige Mehrheit in der Gottheit ohne alle Beziehung nach aufsen zu verlangen, als sich an einer solchen Ver-

*) Ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός. οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφούμενοι θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεὸν ὢν λόγος. Orig. in Joh. Tom. IV. p. 51.

**) Ap. Gesch. 27.

schiedenheit zu begnügen, welche nur in Beziehung auf die Offenbarung gesezt ist. Denn dies ist der einzige Unterschied, welcher zwischen der Vorstellung des Beryllus und der seiner Gegner übrig bleibt. Nur eins könnte man noch sagen, sofern nämlich die Analogie mit dem Sprachgebrauch der Schrift, weil dadurch eine Menge von unnüzen Wortstreitigkeiten am besten vermieden wird, allerdings ein gemeinsames Interesse ist, ich meine, dafs man nach der Vorstellung des Beryllus nicht einsehen kann, warum die Gottheit in der besonderen Verbindung mit der Person Jesu gedacht gerade der Sohn heifsen soll, an und für sich aber der Vater. Durch diese Betrachtung scheint auch in der That Origenes jene ganze Vorstellungsart zurükweisen zu wollen *). Allein auch dieses Argument trifft nicht, nachdem bereits auf Veranlassung des Noetus die Anhänger der persönlichen Differenz in diesem Punkt mildernd waren entgegengekommen. Denn schon Hippolytus hatte zugegeben, dafs vor der Menschwerdung der λόγος zwar als λόγος schon vollständig da gewesen sei, als Sohn aber noch nicht vollständig, sondern dieses erst seit der Menschwerdung **), welches auch dem Sprachgebrauch der Schrift, da wo λόγος und θεὸς zusammenstehen, ganz angemessen

*) λεκτέον πρὸς αὐτοὺς πρῶτον μὲν τὰ προηγουμένως κατασκευαστικὰ ῥητὰ τοῦ ἕτερον εἶναι τὸν υἱὸν παρὰ τὸν πατέρα, καὶ ὅτι ἀνάγκη τὸν υἱὸν πατρὸς εἶναι, υἱὸν, καὶ τὸν πατέρα υἱοῦ πατέρα. ibid. p. 199. D.

**) οὔτε γὰρ ἄοριστος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος τέλειος ἦν υἱός. καίτοι τέλειος ὢν λόγος μονογενής. c. Noet. XV.

ist. Wenn also nun der Ausdruk Sohn nicht die Gottheit in Christo allein bezeichnet, sondern den ganzen Christus, wie sollte nicht dieser Sprachgebrauch auch der Theorie des Beryllus ganz angemessen sein? Denn wenn doch Gott an sich Urheber dieser Verbindung ist, und der ganze Christus als solcher und vermöge der Einwohnung Gottes das urbildliche Ebenbild Gottes ist; wie sollte nicht eben dieses durch die Ausdrükke Vater und Sohn ganz richtig bezeichnet sein? Aber nicht nur für das Interesse des Glaubens ist die Theorie des Beryllus eben so annehmlich als die entgegenstehende, indem die *οἰκονομία* nicht dabei leidet, die *μοναρχία* aber wohlbehaltener bleibt; sondern auch für diejenige tiefere Entwiklung, welche das Geschäft des Dogmatikers ist, scheint sie weder schwieriger noch unfruchtbarer zu sein. Schwieriger nicht, weil sie erspart Rechenschaft geben zu müssen von den Verhältnissen der göttlichen Personen unter sich, abgesehen von der Offenbarung; und bei dieser Ersparung ist keine Frucht verloren, weil wenn wir diese Verhältnisse auch ergründen könnten, dieses doch keinen Einfluſs haben würde auf alles, was die göttlichen Gnadenwirkungen betrifft, die doch allein der eigentliche Gegenstand aller dogmatischen Entwiklung sind. Eben so fruchtbar aber hätte sie sich gewiſs beweisen müssen; denn es lag ihr eben so ob zu versuchen, wie weit sich das Verhältniſs des göttlichen zu dem menschlichen in Christo weiter entwikeln lieſse, in welche Entwikelung aber auch die kirchliche Vorstellungsweise erst später übergegangen ist. Und schwieriger würden von der

Theorie des Beryllus aus diese Erörterungen auch nicht gewesen sein. Denn leichter zu begreifen wird das was Christum durch die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen von allen andern Menschen unterscheidet nicht dadurch, wenn man annimmt, das göttliche Wesen habe, sofern zu dieser Vereinigung bestimmt, schon von Ewigkeit her in einer gewissen besonderen Umschreibung bestanden. Vielmehr kann diese Annahme nur verleiten, sich das göttliche Wesen in dieser Vereinigung anders, und dann auch gewifs verringert und auf gewisse Weise untergeordnet zu denken, als es an und für sich gedacht werden soll. Nicht nur diese Klippe weniger hat die Theorie des Beryllus zu vermeiden, sondern sie hat auch aufser der beiden Ansichten gemeinschaftlichen Formel für diese dogmatische Aufgabe, nämlich zu erklären, welches in allen Verrichtungen und Lebensäufserungen Christi der Antheil des göttlichen und menschlichen sei, und wie sich beide Naturen oder Wesenheiten als die Einheit der Person constituirend verhalten", noch eine andere, die, wenn sie nicht ihr ganz eigenthümlich ist, sich wenigstens aus ihr weit leichter ergiebt und reiner sowol gefafst als gelöset werden kann, nämlich die „zu bestimmen, wie sich das Sein Gottes in Christo verhalte zu demjenigen Sein Gottes in allen Menschen, welches in den Begriffen der göttlichen Allgegenwart und Mitwirkung schon enthalten ist." Dies ist eine Formel, deren Anwendung die bestimmtesten und schärfsten Resultate hätte hervorbringen müssen, und die nicht leicht angewendet werden konnte, wenn man einmal im göttlichen

Wesen ewige Personen anerkannt hat, weil man alsdann, wie der Erfolg zeigt, bei dogmatischen Ausführungen eigenthümlich christlicher Lehren immer mehr an den Unterschied und relativen Gegensaz der Personen als an die Einheit des Wesens denkt, und dann Allgegenwart und Mitwirkung unmittelbar nur auf den Vater bezieht.

Bedenkt man nun dieses: so hätte man eher vermuthen sollen, Beryllus würde auf der Zusammenkunft zu Bostra den Origenes gewonnen haben als umgekehrt Origenes ihn; zumal wenn man erwägt, wie der grosse Alexandrinische Lehrer sich unmöglich bewusst sein konnte, die Gefahren, welche mit der Annahme von drei ewigen oder wenigstens vorweltlichen Personen in dem göttlichen Wesen verbunden sind, glücklich vermieden zu haben. Denn nicht ohne Grund ist ihm Schuld gegeben, dass er um den Sohn bestimmt vom Vater zu sondern, die Einheit des Wesens leider nicht immer genug festgehalten, sondern von dem Worte des Klemens ausgehend, welcher das eine Mal sagt, dass die Natur des Sohnes der des Einen Allmächtigen die nächste sei *), dann aber auch mit demselben Ausdruk, dass der Erkennende auf eine vorzügliche Weise Gott nahe sei **), eben so nimmt auch Origenes eine Menge von göttlichen durch Mittheilung so gewordenen Naturen an, und sezt dann die hernach in Christo vermenschte Gottheit an die Spize von allen diesen, als dem

*) ἡ τελειοτάτη δὲ ... ἡ υἱοῦ φύσις ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη. Strom. VII. p. 831. Pott.

**) ὁ προσεχέστερον δὲ ὁ γνωστικὸς φυσιοῦται θεῷ. ibid. p. 652.

αὐτόθεος die nächste *); behauptend, dafs diese, als in Bezug auf das bei-Gott-sein die erste, auch vorzüglich die Gottheit in sich selbst hineinzöge**), und dafs der λόγος auf diese Weise Gott sei und bleibe lediglich durch sein bei-Gott-sein und durch seine unterbrochene und unaufhörliche Anschauung der Tiefe des Vaters ***). Diese Darstellungen neigen offenbar so sehr dahin, zu verstehen zu geben dafs die Gottheit des Sohnes eine werdende, theils gewesene theils gewordene; aber nicht eine seiende sei, dafs man wol sieht, das Bestreben, den Sohn ja nicht mit dem Vater zu vermischen ****), hat den Origines fast dahin gebracht, das Wesen des Sohnes von dem des Vaters gänzlich zu trennen. Dadurch nähert er sich auf der einen Seite so sehr den gnostischen Ausflüssen, dafs er diese Terminologie nur deshalb zu verwerfen scheint, weil er meint, sie schliefse nothwendig etwas körperliches

*) S. die v. a. Stelle Comm. in Joh. p. 51. Eben so vorher p. 47. ... πολλαχοῦ κεῖται λογικῶν τινῶν θείων ζώων δυνάμεων ὀναμαζομένων, ὧν ἡ ἀνωτέρω καὶ κρείττων χριστὸς ἦν, οὐ μόνον σοφία θεοῦ ἀλλὰ καὶ δύναμις προσαγορευόμενος· ὥσπερ οὖν δυνάμεις θεοῦ πλείονές εἰσιν, ὧν ἑκάστη κατὰ περιγραφὴν, ὧν διαφέρει ὁ σωτὴρ, οὕτως κ. τ. λ.

**) ᾧ πάντως ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι, σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτὸν, τιμιώτερός ἐστι τοῖς λοιποῖς παῤ αὐτοῦ θεοῖς κ. τ. λ. ibid. p. 50.

***) τῷ εἶναι πρὸς τὸν θεὸν ἀεὶ μένων θεὸς, οὐκ ἂν ὃ αὐτὸ ἐχηλὼς, εἰ μὴ πρὸς τὸν θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεὸς, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους. p. 51.

****) ἀλλ' ὅμως τῶν τοσούτων καὶ τηλικούτων ὑπερέχων οὐσίᾳ, καὶ πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει καὶ θειότητι ... καὶ σοφίᾳ, κατ' οὐδὲν συγκρίνεται τῷ πατρί. κ. τ. λ. ibid. p. 255.

in sich *), auf der andern Seite eröffnet er uns die Aussicht durch ein künftiges bei Gott-sein auch Gottheit in uns zu ziehen und dem λόγος gleich zu werden **); so dafs er diese Hoffnung nur mäfsigen und beschneiden kann, indem er fest darauf besteht, nur durch die unaufhörliche Schau von Ewigkeit her in die göttlichen Tiefen sei und bleibe der λόγος Gott, und sei deshalb über alles Gewordene ohne allen Vergleich erhaben ***), ohne dafs jedoch dadurch die Erhabenheit des Vaters über ihn verringert werden soll. Allein merkwürdig ist, dafs wie auf der einen Seite Origenes den Sohn so bestimmt vom Vater entfernt, es auf der andern Seite nicht an Stellen fehlt, worin er sich auf eine sehr verwandte Weise mit denen ausspricht, welche eine Geschiedenheit der Personen in der Gottheit nicht wollen. Denn wenn er eben da, wo er sich von den gnostischen προβολαῖς unterscheiden will, sagt, der Vater werde ungetheilt und ungetrennt des Sohnes Vater †); so kann das

*) εἰ γὰρ προβολή ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ γεννᾷ μὲν ἐξ αὐτοῦ ὁποῖα τὰ τῶν ζώων γεννήματα, ἀνάγκη σῶμα εἶναι τον προβάλλοντα καὶ τον προβεβλημένον. π. ἀρχ. IV. Vol. I. p. 190.

**) Vergl. 1 Joh. 3, 2.

***) Darum nennt er ihn τὸν ἀγέννητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον, wiewol er gleich darauf den Vater τὸν γεννήσαντα αὐτὸν nennt. C. Cels. IV. Vol. I. p. 643. Eben so πάντων μὲν τῶν γενητῶν ὑπερέχειν οὐ συγχρίσει ἀλλ' ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ φαμεν τὸν σωτῆρα. Comm. in Joh. Vol. IV. p. 235. wo der Beisaz καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον zeigt, dafs bei dem Ausdruk σωτὴρ an die Gottheit des Erlösers zu denken sei.

†) περὶ πατρὸς, ὡς ἀδιαίρετος καὶ ἀμέριστος ὢν υἱοῦ γίνεται πατὴρ κ. τ. λ. IV. Vol. I. p. 190.

freilich scheinen, auf ein Hervorbringen des Sohnes nicht aus der Substanz des Vaters zu deuten; wenn man aber dazu nimmt, dafs er den Sohn in der ganzen sein ewiges Leben begleitenden Zeit erzeugt *), und also ihn niemals aus der Erzeugung entläfst, wodurch er dann erst herausgeworfen würde (προβάλλεται) aus dem Vater, sondern ihn immerfort erzeugt **), wie sollte nicht Beryllus dies ganz haben für seine Meinung auslegen können, oder vielmehr darthun, dafs Origenes noch weiter von der persönlichen Dreiheit entfernt sei als er selbst, indem nach dieser Ansicht der Sohn auch nicht einmal seit der Menschwerdung κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφήν da sei. Denn wenn das Gezeugtsein die Art andeuten soll, wie das zweite Glied der Dreiheit in seinem relativen Gegensaz gegen das erste als Sohn des Vaters da ist: so ist nothwendig weder der Vater Vater, indem er zeugt, sondern erst nachdem er gezeugt hat, noch auch der Sohn Sohn, so lange er noch gezeugt wird, sondern erst nachdem er gezeugt worden ist; so lange aber das Zeugen und Gezeugtwerden noch währt, wird nur der Vater Vater,

*) ἀλλ' ὁ συμπαρεκτείνων τῇ ἀγενήτῳ καὶ ἀϊδίῳ αὐτοῦ ζωῇ, ἐν οὗτως εἶπω χρόνος, ἡμέρα ἐστὶν αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γεγέννηται ὁ υἱός. Comm. in Joh. Vol. IV. p. 23, worin schon liegt, dafs dieser Tag eben so wenig einen Abend hat als einen Morgen, und eben so wenig ein morgen als ein gestern, d. h. dafs die Zeugung nie vollendet ist.

**) ἐὰν οὖν ἐπιστήσω σοι ἐπὶ τοῦ σωτῆρος, ὅτι οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱόν, καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γεννήσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν u. s. f. In Jerem. hom. IX. Vol. III. p. 181.

ohne es zu sein — wie auch Origenes in einer der angezogenen Stellen selbst sagt, dafs ungetrennt und ungetheilt der Vater des Sohnes Vater wird — und auch der Sohn wird nur Sohn ohne es zu sein. Ist also die Zeugung nie vollendet, sondern wird immer nur von Ewigkeit her: so sind auch Vater und Sohn nicht auseinander getreten, sondern immer ist die Gottheit nur im Begriff in Vater und Sohn gleichsam zu zerfallen und eine Mehrheit von Personen darzustellen, bleibt aber immer nur Eines und dasselbige höchste Wesen. So dafs man nach dem Origenes, über den Beryllus zurükgehend zum Noetus, sagen könnte, auch seit der Vermenschung bestehe die Gottheit des Erlösers noch nicht eigentlich κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν; sondern höchstens nur in Bezug auf die menschliche Person, welcher sie einwohnt, und um welcher willen sie allein Sohn heifse, könne sie so genannt werden, an und für sich aber sei nur Einheit in Gott ohne irgend eine Verschiedenheit oder Mehrheit. Und nicht etwa schweben die hier angeführten Stellen des Origenes in der Luft ohne weitere Haltung, sondern sie hängen mit andern Formeln desselben genau zusammen. Denn wenn Origenes nicht begriff, wie Gott habe sein können, ohne geschaffen zu haben, indem er sich ja dann bis zu einem gewissen Punkt hin der Herrlichkeit und Würde des Herrschens selbst müfste beraubt haben, und auch müfste übergegangen sein vom Nichtschaffen zum Schaffen, welches ja eine Veränderung wäre *): eben so auch konnte

*) Quemadmodum pater non potest esse quis si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione:

der Vater auch nicht sich freiwillig der Herrlichkeit einen Sohn zu haben begeben, und vom Nichtzeugen erst irgend wann übergehen zum Zeugen, welches nicht minder eine Veränderung wäre *). Ist aber dieses, so ist auch aus demselben Grunde nothwendig, dafs Gott nicht übergehen kann weder vom Schaffen zum Nichtschaffen, d. h. zum Zerstören — denn Erhaltung ist nur fortgesetztes Schaffen — noch auch vom Zeugen zum Nichtzeugen. Dieses aber konnte er sich nicht anders vorstellen, weil einer Erhaltung der Sohn, wenn er einmal als eigne göttliche Hypostase völlig für sich bestände, nicht mehr bedürfen könnte, als dafs er fortwährend und ewig gezeugt würde. Wenn nun aber Origenes auf diese Weise von seinem einen Standpunkt aus den Sohn als selbständig sezend dem Arianismus so nahe kam, als er nur konnte, ohne die Ewigkeit des λόγος aufzugeben, von dem andern Standpunkt aus aber die sich immer gleiche Vollkommenheit Gottes sezend, das Wort so sehr

---

ita ne omnipotens quidem deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum; et ideo, ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est qui velit saecula aliqua transisse, cum nondum essent, quae facta sunt: per hoc videbitur Deus profectum quendam accepisse et ex inferioribus ad potiora venisse, si quidem melius esse non dubitatur esse eum omnipotentem quam non esse. *de princ.* I. 2, 10.

*) *Οὐ γὰρ ὁ θεὸς πατὴρ, εἶναι ἤρξατο, κωλυόμενος, ὡς οἱ γινόμενοι πατέρες ἄνθρωποι ὑπὸ τοῦ δύνασθαι μήπω πατέρες εἶναι. εἰ γὰρ ἀεὶ τέλειος ὁ θεός, καὶ πάρεστιν αὐτῷ δύναμις τοῦ πατέρα αὐτὸν εἶναι, καὶ καλὸν αὐτὸν πατέρα εἶναι τοῦ τοιούτου υἱοῦ, ἀναβαλλεται καὶ αὐτον τοῦ καλοῦ στηρίσαι.* *Orig. ap. Euseb. c. Marc.* I, 4.

mit Gott selbst auch der Zahl nach identificirt als nur geschehen kann, wenn in dem Verhältnifs vom Vater und Sohn noch einige Wahrheit bleiben soll: wie ist es zu erklären, dafs nicht die viel einfachere Formel des Beryllus sich seinen Beifall erwarb, die ihn aus diesem Schwanken völlig befreit hätte? Hierauf läfst sich schwerlich anders antworten, als dafs Origenes sowol als alle diejenigen früheren Kirchenlehrer, welche am meisten zur Bildung des hernach symbolisch gewordenen Trinitätsbegriffs beigetragen haben, vorzüglich geleitet worden durch die Darstellung des λόγος, welche Johannes im Eingang seines Evangeliums gegeben hat. Man könnte dieses, was vom Hippolytus zum Beispiel und Andern ganz klar ist, grade vom Origenes bezweifeln, wenn man sich vornemlich an das Werk περὶ ἀρχῶν hält. Denn in der dort *) vorgetragenen Christologie scheint dem seine Gottheit hypostasirenden Verfahren weit mehr die Stelle zum Grunde zu liegen, in welcher Christus die Kraft und die Weisheit Gottes **) genannt wird. Allein gewifs würde diese Stelle nie sein hypostasirend ausgelegt worden, zumal bei ihrer unverkennbaren Verwandtschaft mit Röm. 1, 16, wenn man nicht früher gewohnt gewesen wäre, den Ort vom λόγος so zu erklären, da denn bei der Verwandtschaft der Begriffe λόγος und σοφία, und weil man nun noch, nicht ganz schriftmäfsig, wie auch Hippolytus einräumen mufste, λόγος und υἱὸς gleich sezte, jene Stelle den besten

*) L. I. cap. 2.

**) 1 Kor. 1, 24.

neutestamentlichen Grund abgab, die bekannten alttestamentlichen und alexandrinisch apokryphischen Stellen vom Sohn und von der Weisheit eben dahin zu ziehen. Wenn man nun bedenkt, wie die hypostasirende Erklärung der Stelle vom λόγος, wie ohnstreitig Origenes in seinem Commentar sie am glänzendsten vorgetragen hat, vorzüglich auf den beiden Momenten beruht, daſs θεὸς ohne Artikel eine andere Bedeutung habe als ὁ θεὸς, und daſs πρὸς τὸν θεὸν absichtlich etwas anderes ausdrükken solle, als was auch durch ἐν τῷ θεῷ hätte ausgedrükt werden können: so kann man freilich nicht glauben, daſs diese Erklärung sich bei einer unbefangenen Betrachtung der Stelle aufgedrungen habe; sondern es muſs, um so zu erklären, schon eine starke vorgängige Neigung zu solcher Hypostasirung vorhanden gewesen sein. Denn zu nahe lag es zu sehen, daſs das Fehlen des Artikels in dem Saz καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος nur daher rühre und nichts weiter bedeute, als daſs θεὸς εἶναι in dem Saze das Prädikat ist ohnerachtet der Umstellung, und daſs eine künstliche Distinction auf so kleinen grammatischen Momenten beruhend nicht im Geist des Johannes ist. Eben so braucht man nur zu sehn, wie das θεὸς ἦν ὁ λόγος zwischen dem ἦν πρὸς τὸν θεὸν eingeschlossen ist, und dabei zu bedenken, wie πρὸς für das Hebräische ב und את gebraucht wird, um ihm keine andere trennende Kraft beizulegen, als die daſs ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν den Gegensaz bilden soll zu ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Daher auch diejenigen, welche auf der Seite des Noetus und Beryllus stehen, weder irgend Zweifel gegen die Aechtheit die-

ser Stelle vorzuwenden sich bewogen fühlten, noch zu dergleichen künstlichen Hülfsmitteln ihre Zuflucht nahmen, wie spätere eigentliche Gegner der Gottheit Christi angewendet haben; sondern ganz einfach schien ihnen die Stelle auch mit ihrer Ansicht gar wol verträglich, und sie warnten nur, wie der Zusammenhang ihrer Ausdrükke zeigt, und wie man auch aus Hippolytus schliefsen kann, dagegen, dafs man nicht λόγος und υἱός verwechseln solle, indem lezteres nicht der λόγος schlecht weg, sondern der λόγος σὰρξ γενόμενος sei. Und mehr brauchten sie auch nicht, um alles, was in der Schrift Verschiedenheit des Sohnes vom Vater und Unterordnung unter ihn ausspricht, mit der Ansicht zu vereinigen, dafs die Gottheit in dem Sohne die des Vaters selbst sei. Woher also sollen wir uns bei so bewandten Umständen, die nicht aus der Auslegung entstandene, sondern ihr schon zum Grunde liegende Neigung die Gottheit des Sohnes zu hypostasiren, welche in dem kirchlichen Lehrbegriff die Oberhand behalten hat, erklären? Das unläugbare Schwanken der so entstandenen Theorie zwischen der Gleichsezung der sogenannten Personen in der Gottheit und der Subordination derselben verräth schon, dafs hiebei neben dem religiösen auch ein ursprünglich nicht religiöses Interesse mit im Spiel gewesen. Denn jenes allein hätte kein Schwanken hervorgebracht und keinen Streit zwischen dieser Parthei und derjenigen welche eine personartige Verschiedenheit in der Gottheit selbst nicht annahm. Gelehrt waren Noetus und Beryllus auch, es ist der allgemeine Ruf, der uns von ihnen aufbehalten worden, ohne dafs in ihnen ein solches

Schwanken entstanden wäre; denn was Beryllus hinzugefügt, ist rein weitere Ausbildung ohne dafs auch nur eine scheinbare Abweichung von dem Princip des Noëtus darin läge. Es drängt sich also gar bald die Vermuthung auf, dafs jenes Andere ein kosmologisches also philosophisches Interesse gewesen, nämlich das Interesse einen Anknüpfungspunkt zu finden für die Reihe der geistigen Wesen, und die Kluft zwischen dem schlechthin Unendlichen, dem αὐτόθεος und dem Endlichen auszufüllen. Indem dieses Interesse sich über das religiöse, dieses unterordnend, erhob, entstand der Arianismus, den Sohn geradezu an die Spize stellend der endlichen Wesen und ihm einen Anfang gebend vor dem Anfang der Dinge. Dieses bestimmt auszusprechen ward Origines abgehalten dadurch, dafs in ihm das religiöse und das philosophische Interesse einen gemeinsamen Punkt gefunden hatten in der Formel von der absoluten Unveränderlichkeit des höchsten Wesens, um derentwillen er allerdings den Anfang des Sohnes läugnen mufste mit dem Anfang aller Dinge. Von diesem Punkte aus ward er dann auf der einen Seite, wie wir gezeigt, zur Annäherung an den Noëtus hingezogen; der Sohn in Christo durfte nicht losgelassen sein von der erzeugenden Thätigkeit des Vaters, sonst hätte er jene überschwengliche Hervorragung *), die seine eigenthümliche Erlöserwürde ausmacht, verloren: auf der andern Seite aber ward durch sein philosophirendes Interesse Origenes zur Subordination hingezogen; denn nur so konnte ihm

*) ὑπερβάλλουσα ὑπεροχή. S. oben.

die Entfernung des Sohnes vom Vater ein Maafsstab werden, um danach die Entfernung der übrigen geistigen und lebendigen Kräfte zu messen *). Wenn wir nun alle Ursache haben zu glauben, Beryllus habe ein solches Interesse nicht gehabt, weil er sich wie so viele andere frühere und spätere eben so gelehrte und geistreiche Kirchenlehrer bei der herrschenden Vorstellung von einer zeitlichen Schöpfung beruhigte, bei welcher eine solche Vermittelung weniger nothwendig schien: so folgt dafs er auch nicht kann durch die Betrachtung, dafs bei seiner Ansicht dies Bedürfnifs unbefriedigt bleibe, bewogen worden sein sie aufzugeben; und es fragt sich also wodurch denn dieses bewirkt worden? Hiebei wäre freilich noch vorher die Frage zu erledigen, in wie fern überhaupt Beryllus nachgegeben habe, und wie weit wir uns auf den Bericht des Eusebius verlassen dürfen. Dieser

*) ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια. de princ. I, 3, 5. Diese Stelle, welche nur in dem bekannten Briefe des Justinian griechisch vorhanden ist, lautet zwar in der Uebersezung des Rufinus ganz anders, allein für die Aechtheit des griechischen bürgen die schon angeführten ähnlichen Stellen aus dem Comment. in Joh. p. 47. p. 50. p. 235. Und dafs dabei die angegebene Tendenz zum Grunde liegt, und das philosophirende Interesse dominirt, davon zeugt die Anordnung des Buches, wie fast unmittelbar nach der Trinität von den vernünftigen und besonders den höheren Naturen gehandelt wird; so wie auch eben dafür die anderwärts vorkommende Zusammenstellung Christi mit den andern gewordenen Göttern zeuget.

Dieser hatte zwar die Verhandlungen der Synode zu Bostra vor sich und referirt aus ihnen; allein wer steht uns dafür, dafs nicht Berylls Erklärungen auf die eine oder die andere Art beschränkt waren, was aber von der gegnerischen auf der Synode vorherrschenden Parthei entweder übersehen oder auch absichtlich, ihm beides nicht unerwünscht, übergangen wurde. Die Gespräche zwischen beiden und das Danksagungsschreiben des Beryllus an den Origenes, welche Schriften Hieronymus *) anführt, können wol nicht als neue Zeugen angesehen werden, da sie schwerlich etwas anderes waren als erdichtete Formen, unter welchen man den Inhalt jener Verhandlungen, aber eben in dem Lichte dargestellt worin sie der herrschenden Partei erschienen, allgemeiner bekannt zu machen suchte. Das Bedenken aber, ob Beryllus sich wirklich ganz auf die Seite des Origenes gewendet, ist desto natürlicher, da wir nicht annehmen dürfen, dafs Origenes in einer Versammlung, wo alles offen und gemäfsigt herging, wo er nicht Ursache hatte Auflauerer zu vermuthen, und wo er nur seiner überwiegenden Gelehrsamkeit und Einsicht wegen zu Rathe gezogen wurde, die ganze eine Hälfte seiner Theorie, nämlich das subordinatianische darin habe zu verschweigen oder künstlich zu umhüllen gesucht, und eben so wenig dürfen wir annehmen, dafs Beryllus sich sollte mit der ewigen Persönlichkeit der Gottheit Christi, die ihm für die *οἰκονομία* des Christenthums überflüssig schien, zugleich auch eine Verringerung dieser Gottheit haben gefallen

*) Am angeführten Orte.

lassen, wodurch sein Glaube geradezu wäre verlezt worden. Origenes hätte ihm denn beweisen müssen, es sei der Erlösung wegen nicht nöthig die ganze und volle Gottheit in Christo anzunehmen; allein dieses Weges ist Origenes niemals gegangen, wenigstens findet sich keine Spur davon in allen seinen Schriften. Auch die Schriftstellen, welche vorzüglich erweisen sollen, dafs der Sohn ein anderer sei als der Vater *), werden dem Beryllus nicht viel angethan haben. Denn da er den Ausdruk Sohn nur brauchte von dem Gottmenschen, in welchem nur das göttliche Wesen κατ' ἰδίαν τῆς οὐσίας περιγραφήν bestehe, so war ihm allerdings der Sohn ein anderer als der Vater. Der einzige Vereinigungspunkt, den man sich zwischen beiden denken kann, ist die Auslegung alttestamentischer Stellen, welche von der ewigen Zeugung verstanden werden konnten. Hiebei läfst sich ahnden, dafs Beryllus durch die herrschende Auslegungsweise in Verlegenheit gesezt worden sein kann; aber schwerlich kann er genöthiget worden sein mehr zuzugeben, als dafs man solcher Stellen wegen sich auch so ausdrükken könne, es bestehe wegen des göttlichen Rathschlusses der Menschwerdung, der ja doch überall das wesentliche sei und der wahre Grund aller zeitlichen Erscheinung, schon von Ewigkeit her in dem göttlichen Wesen eine besondere Beziehung hierauf,

*) S. die v. a. Stelle *Comm. in Joh.* p. 199. — Man vergleiche nur was Epiphanius in dieser Hinsicht gegen den Noetus anführt, um sich zu überzeugen, wie leicht Beryllus solche Argumentationen zurükschlagen konnte.

und die Gottheit als hiezu bestimmend sei der Vater, als bestimmt aber der Sohn. Und mit diesem oder ähnlichem mögen hernach die Freunde der Personenlehre sich als mit einer vollkommenen Zustimmung begnügt haben. Dafs Origenes selbst sich keines vollkommenen Sieges bewufst gewesen, scheint auch daraus hervorzugehn, dafs er nicht nur in dem Commentar zu dem Brief an den Titus, sondern auch in den Büchern gegen den Celsus, welche allgemein für später gehalten werden *), der Meinung des Beryllus erwähnt gar nicht als einer abgethanen Sache, sondern als einer noch fortbestehenden Ansicht. — Und so hat sich wol auch nicht ursprünglich und als etwas ganz neues, sondern im Zusammenhang mit den Formeln des Noetus und des Beryllus die Theorie des Sabellius als deren Vollendung entwikkelt.

IV. So weit nämlich war nun Beryllus gekommen, indem er die Gottheit in Christo anerkannte, zuzugeben dafs durch dieses eigenthümli-

*) VIII, 12. *εἰ δέ τις ἐκ τούτων περισπασθήσεται, μή πη αὐτομολοῦμεν πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας δύο εἶναι ὑποστάσεις πατέρα καὶ υἱόν.* Man könnte zwar glauben, das könne mehr auf den Noetus gehn als auf den Beryllus, allein das letzte wird wahrscheinlicher wegen der folgenden Worte: *ὃς οἶσθα ὅτι ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία πρὸ τῶν χρόνων τῆς τοῦ χριστοῦ ἐπιφανείας οὐκ ἦν*, welches recht aussieht wie eines von den Argumenten, deren sich Origenes gegen den Beryllus bedient hatte. Eben so glaube ich dafs auch die Stelle: *ἢ τοὺ ἀρνουμένους ἰδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι*; *Comm. in Joh.* IV. p. 50. wegen des folgenden *καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρὸς* mehr auf den Beryllus geht als auf den Noetus.

ehe Sein derselben in einem Menschen die Gottheit auf eine besondre Weise umschrieben, das heifst etwas in ihr gesezt sei, was an und für sich und ohne diese Vereinigung nicht gesezt war, und dafs man also in diesem Sinne die Gottheit in Christo unterscheiden könne von der Gottheit an und für sich. Indem er nun also auch um die *οἰκονομία* des Christenthums rein darzustellen eine Zwiefaltigkeit des Daseins in der Gottheit annahm, welche jedoch der *μοναρχία* oder der Einheit Gottes nicht schaden sollte: so war er auf dem Wege zu einer Trinitätslehre in einem engern Sinne, als man dieses vom Noetus sagen konnte, sofern nämlich dessen Formeln mehr die Vorstellung von vorübergehenden sowol Versenkungen der Gottheit in ein Endliches, als auch Zurükziehungen aus demselben begünstigten, also von oscillirenden Actionen, unter welcher Bedingung dann freilich auch die göttliche Oekonomie in Christo nur als eine solche einzelne in ihren Wirkungen zeitlich und räumlich beschränkte Action erscheint, welche hernach durch eine andre kann ersezt werden. Beryllus aber war bis zu seiner bestimmteren Ansicht gekommen ohne alles philosophische und kosmologische Interesse, oder wie man sich, ohnstreitig nicht sehr angemessen, auszudrükken pflegt, ohne alles Platonisiren, welches sich nur unter den gegenüberstehenden personbildenden Theologen findet. Es ist daher zu viel gesagt, wenn man hat behaupten wollen, ohne dieses Platonisiren der Kirchenlehrer würde niemals eine Trinitätslehre aufgekommen sein. Sondern höchstens nur kann man sagen, wir würden nicht die Atha-

nasianische bekommen haben, die wenn gleich als Rectification der oben dargelegten Ansichten des Origenes und anderer früheren Lehrer, so weit diese Ansichten zum Arianischen hinneigen, aber doch immer auf den Grund derselben erbaut ist, sofern eben sie streben die Offenbarung Gottes im Christenthum aus einer göttlichen Vielheit zu erklären, hinter welcher die Einheit des göttlichen Wesens zurüktritt. Sondern wir würden dann aber die sabellianische erhalten haben, die sich von den Ansichten des Noetus und Beryllus her ausgebildet hat, ohne dafs ein der christlichen Frömmigkeit an und für sich fremdes Interesse auf die Seite der Vielheit ein Zusazgewicht legte, welches entweder der *μοναρχία* gefährlich werden, oder um sich mit ihr zu verschmelzen, zu wenn nicht gehaltlosen, doch unverständlichen Formeln seine Zuflucht nehmen mufste. Hätte die sabellianische Lehrart eine ruhige, kirchliche Geltung erlangt: so würden in der Folge auch an sie alle Aufforderungen ergangen sein zu genaueren Bestimmungen; allein sie ist von dem stärkeren Strom verschlungen worden, eben als sie sich entwikkelt hatte.

Beryllus nämlich war auf dem Wege zu einer Trinitätslehre, sei es nun stehen geblieben oder umgewendet; denn allen unsern Nachrichten zufolge bezog sich seine Behauptung, dafs es vor der erscheinenden Offenbarung keine persönliche Verschiedenheit in der Gottheit gebe, nur auf die zweite Person und nicht auch auf die dritte. Dasselbe ist oben auch vom Noetus und Praxeas wahrscheinlich gemacht worden, wogegen auf der andern Seite sowol bei Origenes und Hippolytus als auch bei

Tertullian die drei Personen schon völlig heraustreten. Da nun jene Seite doch auch, wenn gleich erst später zu einem vollkommnen Trinitätsbegriff durch Sabellius gekommen ist, wie wir sogleich entwikkeln werden: so kann man schwerlich diese merkwürdige Ungleichheit unbeachtet lassen. Aus der zeitigen Einführung der Taufformel, aus welcher ein Theologe, der überall wo es auf historische Kritik ankommt nur mit der gröfsten Achtung mufs genannt werden *), den Sieg der drei Hypostasen über die frühere Vorstellung, welche λόγος und Geist identificirte, erklärt, kann wol diese Ungleichheit nicht erklärt werden. Denn es ist nicht nur nicht erwiesen, dafs Noetus und Beryllus hätten Sohn und Geist für einerlei gehalten, und erst Sabellius hierin von ihnen abgewichen wäre; sondern es läfst sich vielmehr das Gegentheil wahrscheinlich machen, dafs auch diese Seite von Anfang an wenn gleich nicht auf dieselbe Weise einen Unterschied zwischen Sohn und Geist angenommen habe. Die Sache scheint aber vielmehr so zusammenzuhängen. Auch unterscheidend das πνεῦμα ἅγιον von dem λόγος konnte ein zwiefacher Weg eingeschlagen werden, je nachdem man gewisse Aeusserungen der Schrift vorzüglich hervorhob oder andere. Denn auf der einen Seite wird der Geist dargestellt als ein anderer vom Vater kommender Tröster, Christo gleich, und so dafs beide sich gleichsam in das Werk der Erlösung und Wiederbringung der Menschen theilen. So wurde das Verhältnifs vorzüglich aufgefafst von

*) S. J. E. C. Schmidt Bibl. f. Kr. u. Ex. II. B. II. St. S. 207.

den Montanisten, wie es sich denn auch in Tertullians Schrift gegen den Praxeas noch deutlicher zeigen würde, wenn nicht hier vom Geist immer nur beiläufig könnte die Rede sein *). Aber auch andere Kirchenlehrer, die gar nicht dieser Partei angehören, erfreuen sich an der Darstellung, als ob die Sendung Christi unzulänglich gewesen sein würde, wenn nicht der Geist hinzugekommen wäre, und als ob die Apostel selbst noch so lange im Stande gewesen wären Christum zu verläugnen, als sie den Geist nicht gehabt hätten. Ja es ist natürlich, dafs sich hiezu alle diejenigen neigten, welche indem sie das Wort und die Weisheit Gottes hypostasirten, und hierin, wie schon oben erwähnt, eine Aufforderung hatten noch weit mehrere göttliche Hypostasen zu bilden, es gern annahmen, dafs die Schrift ihnen aufser dem Sohn wenigstens noch Eine solche selbst darbot. Dann aber wird der Geist auf der andern Seite auch dargestellt als abhängig von Christo und alles von dem seinen nehmend, ja nur an die Reden Christi erinnernd, also ohne eigene Productivität nur der Wiederschein und Nachklang von den ursprünglichen Wirkungen der in Christo inwohnenden Gottheit. Wer nun dieses vorzüglich hervorhob, der konnte, ohne den λόγος mit dem Geist zu identificiren, sich doch dagegen erklären, dafs der Geist eine eigene Um-

*) Doch ist die Stelle am Schlufs „hic (filius) interim acceptum a patre munus effudit, spiritum sanctum tertium nomen divinitatis, unius praedicatorem monarchiae, sed et οἰκονομίας interpretatorem et deductorem omnis veritatis" cap. 30. stark genug.

schreibung des göttlichen Wesens sei. Denn sofern er von oben herab ausgegossen wird, so ist er ein von Christo ausgehender Lebenshauch, der aber selbst nothwendig belebend ist, und sofern der Geist den Jüngern einwohnt, ist er ihr eignes durch jenen Lebenshauch erregtes geistiges Leben, also in beider Hinsicht weder die Gottheit Christi selbst noch auch nothwendig eine andere Einsenkung des göttlichen Wesens in das menschliche. Und so erscheint es natürlich, dafs jene Seite sehr zeitig den Geist personificirte in ihrer Art, diese aber sich lange behalf, ohne ihn zu personificiren nach ihrer Art. Denken wir uns nun Noetus und Beryllus alles, was vom heiligen Geist gesagt wird, solchergestalt zurükführend auf Wirkungen Christi, dabei aber nun die Gegner sie fragend, was denn der h. Geist gewesen sei zu den Zeiten des alten Bundes: so wird Noetus und der Seinigen natürlichste Antwort immer gewesen sein, dies wären eben die am meisten vorübergehenden Einsenkungen Gottes in menschliche Seelen gewesen. Solcher Antwort wegen konnten nun die Gegner immer ihnen den Vorwurf machen, dafs ihnen der heilige Geist im alten Bunde und der im neuen nicht dasselbige wären: welchen Vorwurf sie eben so leicht auf eine geschikte Art zurükgeben konnten, als auch sich davon reinigen. Dies nun hier auszuführen wäre zu weitläuftig; indefs ist merkwürdig, dafs Origenes wirklich einer solchen Abweichung als kezerisch erwähnt, deren Ort man immer nicht hat zu finden gewufst *). Wenn wir

*) Sed et si qui sunt, qui spiritum sanctum alium quidem dicant esse qui fuit in prophetis, alium autem qui fuit in

nun erwägen, dafs es Nachfolger und Schüler des Noetus gegeben hat und also gewifs auch eine fortlaufende aber untergegangene Polemik gegen sie, und dafs bei Origenes diese Stelle unmittelbar auf diejenigen folgt, die sich auf den Noetus und Beryllus beziehen: so werden wir kaum zweifeln können, dafs dieses der wahre Ort sei. Und auch dem Beryllus, welchen sich wol äufsern mufste, der h. Geist im alten Bunde verhalte sich eben so zu dem göttlichen Wesen schlechthin wie der h. Geist im neuen zu der besondern Umschreibung des göttlichen Wesens in Christo, konnte derselbe Vorwurf gemacht werden. So lange nun der h. Geist auf dieser Seite so erklärt ward, konnte für sie keine eigentliche Trinitätslehre zu Stande kommen; sondern man blieb nur bei der Zweiheit, welche durch die üblichen und schriftmäfsigen Ausdrükke Vater und Sohn bezeichnet wurde, ohne doch, wie die andre Seite es that, den dazu gehörigen Terminus "Zeugen" von dem Verhältnifs der Gottheit des Vaters zu der Gottheit im Sohne zu gebrauchen. Es scheint übrigens als ob auch Sabellius, durch welchen zuerst der Trinitätsbegriff von dieser Seite aus vollendet ward, sich eine Zeitlang, ohne den Geist in diese Behandlung mithineinzuziehen, wie

---

Apostolis Domini nostri Jesu Christi, cet. *Opp.* T. IV. p. 695. Dafs wie Huetius meint, Origenes dies nur als eine mögliche Kezerei anführe, ohne dafs er irgend eine Notiz von einer solchen gehabt, ist zu unwahrscheinlich. Eher noch könnte man sagen, sie sei denen zugeschrieben, welche überhaupt den Gott des alten Bundes und den des neuen von einander trennen; allein ich ziehe dennoch die obige Erklärung bei weitem vor.

Noetus und Beryllus mit der Zweiheit Vater und Sohn beholfen habe, man müfste denn annehmen, dafs manches was ihm beigelegt wird, und zwar von solchen die in der Nähe seines unmittelbaren Wirkungskreises lebten, dennoch nicht ihm, sondern schon seinen Vorgängern zukomme, welches eine sehr unwahrscheinliche Voraussezung ist. Es kommt hiebei vorzüglich an auf eine Stelle in dem von Athanasius angeführten Schreiben des Alexandrinischen Klerus an den Bischof Alexander, worin dem Sabellius der Ausdruk *υἱοπάτωρ* zugeschrieben wird *). Mag dieser nun aber dem Sabellius angehören oder schon einem früheren: so viel ist gewifs, dafs er einerseits älter sein mufs als der Sabellianische Trinitätsbegriff, andrerseits aber eine genauere Entwiklung dieser Vorstellungsweise bezeichnet, als diejenige welche ihr Beryllus gegeben. Man mufs nämlich nicht übersehen, dafs dieser Ausdruk "Sohnvater" unserer Stelle zufolge Beschreibung der göttlichen Einheit sein soll, welche *μονὰς* zu nennen, auch dieser Seite der dogmatischen Entwiklung vorzüglich eigen gewesen zu sein scheint, da sich die personbildenden Theologen mehr der Formeln *μία θεότης* oder *μία οὐσία* zu bedienen pflegten. Sollte nun das Verhältnifs der *οἰκονομία* zur *μοναρχία*, um zu zeigen, dafs die Gottheit in den verschiedenen Offenbarungseinheiten nur eine und dieselbe in sich, selbst gar nicht verschiedene sei, durch einen solchen Ausdruk bezeichnet werden: so konnte dieser nur entstehen

*) Athanas. de Synodis 16. *οὐδ' ὡς Σαβέλλιος τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν.*

zu einer Zeit, wo der Geist noch nicht als eigene Offenbarungseinheit anerkannt war; denn sonst hätte müssen Geistsohnvater gesagt werden. Auf der andern Seite aber würde auch Beryllus, sofern seine Lehrweise oben richtig dargestellt ist, sich schwerlich dieses Ausdruks bedient haben. Denn wenn ihm wie seinem Gegner Origenes der Vater der αὐτόθεος war, der Sohn aber eine besondere περιγραφὴ des göttlichen Wesens, so konnte υἱοπάτωρ für ihn weder die Beschreibung des göttlichen Wesens in seiner Einheit sein, denn dieses war vom Vater gar nicht unterschieden, noch auch wäre es ihm angemessen gewesen, Vater und Sohn überhaupt auf solche Weise in ein Wort zu verbinden, ohne ihr so sehr verschiedenes Verhalten mit zu bezeichnen, indem ihm Vater die Gottheit an sich war, Sohn aber nur die auf die Verbindung mit dem Menschen Jesus sich beziehende besondere Umschreibung derselben. Nimmt man dieses beides zusammen, so ist wol deutlich, dafs der Ausdruk υἱοπάτωρ eine Unterscheidung zwischen der Gottheit an sich, μονὰς, und dem Vater, so wie eine Gleichstellung zwischen Vater und Sohn in ihrem Verhältnifs zur Gottheit an sich, zu der μονὰς, in sich schliefst. Der Vater also mufs in dem Sinne, in welchem auch Sabellius das Wort gebrauchen kann, als πρόσωπον, oder, um bei der wahrscheinlich eigneren Sprache dieser Schule zu bleiben, περιγραφὴ oder σχηματισμὸς *) des göttli-

*) ὃς καὶ αὐτὸς πολλαχοῦ συγχέων τὴν ἔννοιαν ἐπιχειρεῖ διαιρῶν τὰ πρόσωπα, τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν λέγων πρὸς τὴν ἑκάστοτε παρεμπίπτουσαν χρείαν μετασχηματίζεσθαι. Basil. Ep.

chen Wesens von der μονὰς unterschieden gedacht werden, so dafs die Gottheit des Sohnes und die Gottheit des Vaters sich auf gleiche Weise verhalten zu dem göttlichen Wesen an sich oder der μονάς. Wenn nun die kirchlich gewordene Form unserer Lehre in ihrer Entwiklung eher zur Dreiheit gekommen ist als die Sabellianische: so ist dafür diese eher zur Unterscheidung der Einheit von der Person des Vaters gekommen. Denn dafs dies in der Athanasianischen Formation eigentlich nie vollständig geschehen sei, leuchtet wol schon von selbst ein, und es soll auch bald einiges darüber gesagt werden. Auf eben diesen Ausdruk υἱοπάτωρ bezieht sich auch eine von den Benedictinischen Herausgeber wol nicht richtig verstandene Stelle des Hilarius *); denn wie könnte

---

236, 7. In welchem Sinne er aber die πρόσωπα unterscheiden können, sagt uns derselbe gegnerische Referent Ep. 214, 3. ἵνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν Θεὸν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας, auf welche Stelle wir noch einmal werden zurükkommen müssen, damit man sich nicht weniger darunter denke als wirklich gemeint ist.

*) Neque unum eos esse ex geminatis nominibus unionis. *de fid. trinit.* X, 6. p. 1040. — Eben so hat wol auch diesen Ausdruk im Sinne *Athanas. Ep. ad Serap.* Διὰ τοῦτο Σαβέλλιος ἀλλότριος τῇ ἐκκλησίᾳ ἐκρίθη τολμήσας εἰπεῖν ἐπὶ τοῦ πατρὸς τὸ υἱοῦ καὶ ἐπὶ τοῦ υἱοῦ τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα. T. I. p. 700. Sonderbar ist, dafs die Stelle des Hilarius auf die Vermuthung von mehreren solchen Doppelnamen führt, deren noch υἱοπνεῦμα und πνευματοπάτωρ möglich sind, und dafs diese Vermuthung noch bestätigt würde, wenn man bei Athanasius statt τὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα mit einigen Handschriften lesen wollte τὸ

man in solchem Latein solche Ausdrükke besser bezeichnen als durch *geminata nomina unionis*? Wie nun um dieser Benennung willen Arius in jenem Briefe von Sabellius sagt *μονάδα διαιρῶν* *), da doch sonst die Abweichung des Sabellius immer die Kezerei der Einheit **) heifst, als Aufhebung der persönlichen Verschiedenheit, und wie auch die

---

τοῦ πνεύματος ὄνομα. Allein diese Lesart hat sonst zu wenig empfehlendes, und der Pluralis wird zu häufig in solchen Fällen gebraucht, auch wo dennoch nur ein Beispiel vorliegt.

*) Wenn Hilarius de Trin. VI, 11. über diese Arianische Verwerfung des Sabellius so commentirt: Volentes enim nihil inter patrem et filium esse unum divisae a Sabellio unionis crimen exprobrant, cuius unionis divisio non nativitatem intulit sed eundem divisit in virgine: so ist aus diesen dunkeln Worten doch soviel zu entnehmen, dafs Hilarius Meinung dahin geht, nach Sabellius werde Vater und Sohn erst unterschieden wegen der Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit, und also auch erst seit ihr; welches ganz die Meinung des Beryllus wäre. Allein hierin ist dem Hilarius nicht beizustimmen, der sich nur in die Unterscheidung der *μονάς* als Quelle aller *περιγραφὴ* in der Gottheit vom Vater nicht finden konnte, welches wie wir unten sehen werden, Mehreren begegnet ist. — Diese Meinung des Hilarius geht übrigens aus mehreren Stellen hervor, z. B. ut unius Dei ut putant inviolabilem fidem series ex solido in carnem deducta conservet, dum usque ad virginem pater protensus, ipse sibi natus sit in filium. *de Trin.* I. 16. wo man auch deutlich genug sieht, wie aus Unkunde dieser Unterscheidung Hilarius vom Vater sagt, was er nur von der *μονὰς* hätte sagen sollen.

**) *Σαβέλλιος δὲ .. δεδοικὼς τὴν ἐξ Ἀρείου διαίρεσιν τῇ ἀναιρετικῇ καταπέπτωκε πλάνῃ. Athan. c. Apollin.* — Idcirco ne per hanc occasionem temporis abnegati haeresis unionis irreperet. ... *Hilar. de Synod.* 26.

Athanasianischen Theologen, welche eben so sehr Gegner des Arius als des Sabellius waren, in diese Ansicht einstimmen konnten, das sieht man am besten in einer Stelle des Basilius, in welcher auch zunächst nur von Vater und Sohn die Rede ist, und der Unterschied, den Sabellius zwischen der *μονὰς* und dem Vater macht, zwar nicht übersehen, aber doch nicht richtig gefaſst ist *). Denn dieses ist wahr, daſs dem Sabellius Vater und Sohn aus der *μονὰς* hervorgingen; aber weder würde er gesagt haben, daſs sie eine *ὑπερκειμένη οὐσία* sei **), noch daſs sie im Vater- und Sohnwerden sich theile, welche Theilung der Einheit man ihm nur vorwarf. Nämlich auf den Beryllus zurükgehend, konnte man die Behauptung dieser Seite allerdings so ausdrükken, daſs vor der *ἐνανθρώπησις* der Gottheit keine *ἰδία περιγραφὴ* derselben gewesen sei. Nur konnte man das Entstehen derselben nicht als eine Theilung derselben darstellen, weil kein anderer Theil da war, welcher gleichsam übrig blieb, wenn man den Sohn hinwegnahm. Denn unmöglich konnte man den Beryllus so miſsverstehen, als ob nach der Menschwerdung nun die Gottheit an und für sich nicht mehr vorhanden, und von ihr nichts mehr übrig sei als der Sohn und die Gottheit minus Sohn. Nachdem aber

*) *ὅταν δὲ εἴπω μλανοὐσιαν, μὴ δυὸ ἐξ ἑνὸς μερισθέντα νόει· ἀλλ' ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ὑποστάντα, οὐ πατέρα καὶ υἱὸν ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑπερκειμένης.* Homil. 24.

**) Anderwärts Ep. IX. erklärt er selbst die Formel, die hinreichend dem Sabellianismus entgegenstehe, sei: *ὅτι οὐ ταὐτὸν τῷ ὑποκειμένῳ πατρὶ καὶ υἱός* — und hätte also auch hier nur sagen sollen: *ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑποκειμένης.*

nun Sabellius anfing, auch den Vater von der μονὰς zu unterscheiden und als eine eigene περιγραφὴ des göttlichen Wesens darzustellen, so meinten sie nun jenen fehlenden anderen Theil gefunden zu haben, und mifsverstanden nun den Sabellius, als sei die Gottheit seitdem halb im Vater und halb im Sohne also getheilt, oder wie sie auch hätten sagen können, wenn sie bedachten, dafs Sabellius doch die μονὰς nicht aufhören lasse, als sei sie nun, da sie vorher wahrhaft Eins gewesen, seit der Menschwerdung, wie ja auch der Ausdruk υἱοπάτωρ sich verstehen liefs, ein zusammengeseztes aus Vater und Sohn *). Dieser Irrthum aber entstand vorzüglich daraus, dafs man annahm, Sabellius lehre, der Vater sei sich selbst Sohn geworden **). Doch hätte schon der höchst wahrscheinlich von Sabellius selbst gebrauchte Ausdruk πλατύνεσθαι ***) und der vielleicht auch von ihm gebrauchte ἐκτείνεσθαι ****) jeden Gedanken an eine Theilung abweisen können. Dafs nun Sabellius die Gottheit des Sohnes nicht aus der des Vaters ableitete, das hat auch Basilius richtig erkannt, indem er ihm vorwirft, sein Vater und Sohn wären eigentlich verschwistertes †), welches jedoch auch nicht richtig ist, wenn man es strenge nimmt. Sondern nur die in dem

*) οὐχ ἓν ἐκ τριῶν πρᾶγμα συντιθείς. *Athan. c. Sab. Greg.* 12.

**) dum usque ad virginem pater protensus ipse sibi natus sit in filium. *Hilar Trin.* I, 16.

***) S. Athanas. c. Arian. Orat. IV.

****) Ebendas.

†) οὐ γὰρ ἀδελφὰ λέγομεν, ἀλλὰ πατέρα καὶ υἱὸν ὁμολογοῦμεν. *Homil.* 24. im Zusammenhang mit der oben angeführten Stelle.

Sohn gesezte *ἰδία τῆς θείας οὐσίας* (oder *τῆς μονάδος*) *περιγραφή* war der im Vater verschwistert; unter dem Sohn aber verstand auch Sabellius genau genommen nur den *θεάνθρωπος*, wie man ganz deutlich daraus sieht, dafs nach ihm der *λόγος* erst Sohn geworden als er Fleisch geworden *), und nur dem herrschenden Sprachgebrauch hierin sich fügend, konnte Sabellius den Ausdruk *υἱοπάτωρ* bilden, wenn nicht derselbe sich noch auf eine andere Art rechtfertigen läfst, wovon unten. Ohnerachtet aber die Gottheit in beiden wegen gleichen Verhaltens zur *μονὰς* verschwistert ist, und nicht, wie die andre Seite allgemein sich ausdrükte, die des Sohnes abgeleitet von der des Vaters: so hatte doch Sabellius, auch nachdem er den Vater von der Gottheit an sich unterschied, ein hinreichendes Recht, die Ausdrükke Vater und Sohn

*) *τὸν λόγον ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἁπλῶς· ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησε τότε ὠνομάσθαι υἱὸν, πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας μὴ εἶναι υἱὸν, ἀλλὰ λόγον μόνον.* *Athan. c. Arian.* Or. IV. 22. Womit auf das genaueste zusammenhängt die Behauptung, dafs in dem alten Testamente der Sohn gar nicht vorkomme. *πόθεν δὲ ἄρα τὴν τοιαύτην ὑπόνοιαν ἐσχήκασιν ἐρέσθαι καλόν. φασὶ δὴ διὰ το μὴ εἰρῆσθαι ἐν τῇ παλαιᾷ περὶ υἱοῦ ἀλλὰ περὶ λόγου, καὶ διὰ τοῦτο νεώτερον ὑπονοεῖν τοῦ λόγου τὸν υἱὸν διαβεβαιοῦνται, ὅτι μὴ ἐν τῇ παλαιᾷ ἀλλ' ἐν τῇ καινῇ μόνον περὶ αὐτοῦ ἐλέχθη.* Woraus nun folgt, dafs Sabellius die Stelle Ps. 2, 7. und andere ähnliche nicht von Christo verstanden habe. Es ist aber noch zu bemerken, dafs in des Sabellius eigner Theorie der Ausdruk *λόγος* sehr zurüktrat, und dafs jene Aeufserungen nur im Streit mit der andern Parthei vorkommen. Daher auch ungewifs ist, ob sie dem Sabellius selbst oder seinen Nachfolgern angehören, ja es möchte das leste wahrscheinlicher sein; aber in seinem Geiste sind sie gewifs.

Sohn, auch in Bezug auf einander beizubehalten. Dies kann aber freilich erst recht eingesehen werden, wenn die in der That höchst schwierige Frage beantwortet ist, auf welche Weise und in welcher Beziehung Sabellius auch den Vater wie den Sohn als eine eigene *περιγραφή* der Gottheit dargestellt hat.

Dafs dieses überhaupt seine Meinung gewesen, allein aus der Formel *υἱοπάτωρ* schliefsen zu wollen, wäre allerdings zu viel. Die Sache selbst aber ist nicht nur aus den bereits angeführten Stellen aus Basilius Homil. 24. klar, sondern auch zum Theil aus denen in Ep. 214. und 236. Wiewol aus diesen nur in so weit, als Vater und Sohn hier gleichgestellt werden; zweifelhaft aber bliebe, wenn wir nur diese allein hätten, ob nicht beides nur bildliche Ausdrükke wären, deren sich die Schrift in verschiedenen Beziehungen bediene. Wiewol man auch hier schon sagen könnte, gewifs sei doch, dafs, wenn einer von beiden eine *ἰδία περιγραφή* bezeichne, dann auch der andre; nun aber könne unmöglich Sohn auf dieselbe Weise als bildlicher Ausdruk von der Gottheit gebraucht werden wie Vater, also müsse auch Vater hier etwas anderes als ein bildlicher Ausdruk sein. Wenn aber nun auch Ausdrükke wie *προσωποποιεῖσθαι ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως* *) und ähnliche **) auf

*) Basil. Ep. 214.

**) *τὸν αὐτὸν Θεὸν ἵνα τῷ ὑποπιμπλῶντα ὄντα πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον τὸν μὲν ὡς πατέρα, τὸν δὲ ὡς υἱόν, τὸν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλήψεσθαι.* Basil. Ep. 210, 5.

eine bloße Darstellungsweise der Schrift sich deuten lassen, der vielleicht nichts sonderndes und bestimmtes in der Gottheit zum Grunde läge: so ist dies nicht anwendbar auf die Stellen, wo uns in gar nicht schriftmäßigen Ausdrükken, die aber Sabellius gewiß selbst gebraucht hat, beschrieben werden soll, wie aus der Einheit die Dreiheit wird *). Athanasius zwar argumentirt auch von dieser Stelle aus der Voraussezung, die μονάς sei der Vater, und sezt anderwärts auch bestimmt das eine an die Stelle des andern **). Daß dies aber nicht der Ausdruk des Sabellius selbst ist, erhellt schon daraus, daß wenn Sabellius μονάς und πατὴρ so verwechselt hätte, dann auch gar nicht zu erklären wäre, wie Athanasius hätte auf den Verdacht kommen können, den er doch ziemlich bestimmt äußert, es möchte am Ende wol die μονάς des Sabellius etwas anderes sein als der Vater ***). Denn um diese ihm und allen ihm verwandten eben so wie den Arianischen Theologen ganz fremde Ansicht aufzufassen, mußten ihm sehr

*) ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς. *Athanas. c. Arian. Or.* IV, 12. oder auch ἁπλατύνθη ἡ μονὰς εἰς τριάδα. *ibid.* 14.

**) οὗτος καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα. *ibid.* 25., was er auch gleich darauf noch weiter fortsezt, ἔσται ὁ πατὴρ λόγος καὶ πνεῦμα ἅγιον, ᾧ μὲν γενόμενος πατὴρ, ᾧ δὲ λόγος, ᾧ δὲ πνεῦμα πρὸς τὴν χρείαν ἑκάστου ἁρμοζόμενος, καὶ ὀνόματι μὲν υἱὸς καὶ πνεῦμα, τῷ δὲ ὄντι πατὴρ μόνον.

***) ἐκτὸς εἰμὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα. *Arian. Orat.* IV, 13.

starke und zwingende Ausdrükke vorliegen; wogegen sich sehr gut erklären läfst, wie, wenn sich auch Sabellius hierüber sehr bestimmt geäufsert, Athanasius dieses doch als zu ungewohnt nicht habe festhalten können, sondern immer wieder auf seine gewohnte Vorstellungsweise zurükgetrieben worden sei, und aus derselben den Sabellius erklärt und widerlegt habe. Stellen wir aber auch dieses fest, so ist doch auch mit Berüksichtigung des eben über *ὑποστάσεως* gesagten noch zweierlei möglich; Sabellius kann entweder den Sohn mit Beryllus für eine eigne *περιγραφὴ* haltend den Vater ihm gleichgestellt haben, und dies ist unsere Meinung; oder er kann auf den Noetus zurükgehend auch das Sein Gottes in dem Erlöser für etwas vorübergehendes gehalten und auf diese Weise auch den Vater gestellt haben, und dies scheint beinahe die Meinung aller derer zu sein, welche den Beryllus dabei ganz aus dem Spiele lassend von Sabellius nur schlechthin sagen, er habe die Ketzerei des Noetus erneuert. Die Annahme aber, dafs sich Sabellius auch auf die Verbesserung des Beryllus gestützt habe und von dieser ausgegangen sei, erscheint durch folgendes hinreichend begründet. In der jezt gewöhnlich dem Vigilius zugeschriebenen Disputation des Athanasius, in welcher gute Kenntnisse von den Bestimmungen sowol als den Vertheidigungsmitteln der verschiedenen Partheien nicht zu verkennen sind, und welche gewifs den Sabellius nicht begünstigt, wird dem Sabellius nur dasselbe vorgeworfen, was Eusebius dem Beryllus vorwirft, dafs er nämlich

das Vorherbestehen des Sohnes läugne *). Daſs aber auch die Menschwerdung ein Sichversenken in das Endliche gewesen, worauf ein Zurükgehen gefolgt sei, wie man solchen Wechsel nach dem Bericht des Theodoretus dem Noetus konnte beilegen wollen, so daſs auch die einzelnen Glieder der Dreiheit nur vorübergehende Theophanien wären, dergleichen wird dort dem Sabellius nicht zugeschrieben. Zwar Athanasius giebt dem Sabellius Schuld von den Stoikern gelernt zu haben, daſs Gott sich abwechselnd ausdehne und zusammenziehe **). Diesem aber stelle ich zunächst wieder den Vigilius entgegen, bei welchem Sabellius grade seinen Gegnern den personbildenden Theologen ein solches Sicherweitern und Ausleeren der Gottheit zuschreibt, und dieses als der Einfachheit Gottes zuwiderlaufend vorwirft ***), daher denn er selbst dergleichen nicht kann angenommen haben. Betrachtet man aber ferner jene Stelle des Athanasius genauer, so bezieht sie sich auf eine Aeuſserung des Sabellius über den Sohn, als ob er in die Einheit zurükkehren und als eigene περιγραφὴ

*) Sabellius unam confitendo personam, filium ante cunctorum originem saeculorum subsistere denegavit. *Opp. Athan.* T. II. p. 645.

**) τοῦτο δὲ ἴσως ἀπὸ τῶν Στωικῶν ὑπέλαβε διαβεβαιούμενον συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν θεόν. c. *Arian. Or.* IV, 13.

***) Necesse est enim ut se ipsa aut minuendo contrahat, aut dilatando diffundat .... Quae quoniam simplici illi et ineffabili naturae congruere minime possunt ... cet. *Athan.* II. p. 624.

nicht mehr sein werde *). Allein dieser Satz ist offenbar nur eine von jenen hypothetischen Formeln, die man aufstellt, um dadurch das stärkste zu sagen. Dem Sabellius nämlich und allen ihm hierin verwandten war es wesentlich zu behaupten, die Dreiheit sei nichts der Gottheit an und für sich betrachtet wesentliches, sondern sie sei nur um der Geschöpfe willen und in Beziehung auf sie. Dieses nun bekannten freilich auch die Gegner, sofern sie die ganze Lehre von der Dreiheit das Geheimniſs der οἰκονομία nannten; aber sie hielten es nicht fest, sofern sie dann wieder behaupteten, wenn der λόγος nicht οὐσιώδης wäre und ἰδιοτικός, so müſste Gott aus Wesen und Eigenschaft zusammengesetzt sein **). Sonach aber wäre diese Hypostasirung etwas im göttlichen Wesen selbst nothwendiges von aller οἰκονομία unabhängiges; und einer solchen Demonstration glaubte sich Sabellius nicht stark genug widersezen zu können, um das Gleichgewicht zu erhalten zwischen der μοναρχία, der Lehre von der wesentlichen Einheit Gottes, und der οἰκονομία als der Lehre von den auf die Welt und Heilsordnung sich beziehenden Differenzen in der Gottheit. Diese Opposition aber konnte Sabellius nicht stärker ausdrükken, als wenn er sagte, diese durch die ἀνανθρώπησις gesezte besondere περιγραφὴ des göttlichen Wesens

*) Gewiſs den eigenen Worten des Sabellius am nächsten giebt sie uns Athanasius in der Formel: δι' ἡμᾶς γεγένηται, καὶ μεθ' ἡμᾶς ἀνακέχυκε, ἵνα ᾖ ὅπερ ἦν. c. Arian. Or. IV. 12.

**) Id. ibid. 2.

bestehe so sehr nur in Bezug auf uns, dafs wenn wir aufhörten, auch sie aufhören werde. Eigenen Gehalt an und für sich konnte diese Vorstellung von einem Zurükgehen des Sohnes in die Einheit für den Sabellius nur haben, falls er etwa auch ein Zurükgehen aller Geschöpfe in die Gottheit annähme, worauf auch die Widerlegung des Athanasius hinausläuft. Und hieraus ist gewifs auch entstanden, was Epiphanius berichtet, Sabellius habe den Sohn einem Strahl verglichen, der von der Sonne ausgehe und in dieselbe auch wieder zurükkehre *); denn eigentlich konnte er das Aufgenommenwerden Christi in den Himmel nur als eine Veränderung für das menschliche in Christo ansehen, nicht aber als ob das Verhältnifs des göttlichen in ihm zu der Gottheit an sich dadurch verändert würde. Und der Unterschied zwischen Sohn und Geist kann für ihn in dieser Hinsicht nur darin bestehen, dafs der Sohn auf Erden nur eine kurze Zeit war, nun aber seine Wirksamkeit im Himmel hat, der Geist aber fortwährend die Kirche auf der Erde regiert. Dieses mit jenem vermischend hat Epiphanius sagen können, was Sabellius wenigstens in strengerer dogmatischer Sprache gewifs nicht so gesagt hat. Dafs aber Sabellius die Dreiheit nicht für vorübergehende Oscillationen gehalten, das geht auch aus den Bildern hervor, deren er sich bedient. Denn von demjenigen abgesehen, was derselbe Epiphanius eben da mittheilt, dafs der Vater sei der Leib, der Sohn die Seele und der Geist der Geist, — welches ich ohnerachtet

*) Haer. LXII, 1.

es auch an einem bessern Orte *) vorkommt, doch so nicht für ächt halten kann; weil, wenn Sabellius das dritte Glied der Dreiheit so weit über das erste gestellt hätte, wie der Geist des Menschen über dem Leibe steht, hievon unter den Rechtgläubigen weit mehr Aufhebens würde gemacht und ihm dieses mehr würde verdacht worden sein als alles andere, — stimmt hiezu auch das andere von der Sonne **), welches er sehr absichtlich scheint dem gewöhnlichen, dafs nämlich der Vater die Sonne selbst sei, der Sohn dem Strahl gleiche und der Geist dessen Spize, gegenübergestellt zu haben. Denn sowol die runde Gestalt, als mit der Bewegung der Sonne zusammenhängend, als die erleuchtende und erwärmende Kraft sind nicht vorübergehende Erscheinungen, sondern beharrliche Thätigkeiten, welche so lange fortwähren als es lebendige Wesen giebt, auf welche die Sonne sich bezieht und von welchen sie wahrgenommen werden kann. Daher dieses Bild die Meinung des Sabellius von dem Verhältnifs der Dreiheit zur Einheit im göttlichen Wesen sehr genügend darstellt, nur mufs man nicht wollen die Functionen der einzelnen Glieder der Dreiheit aus jenen drei

*) Athanas. c. Sabell. gr. 13.

**) ἢ ὡς ἐὰν ᾖ ἐν ἡλίῳ, ὄντι μὲν ἐν μιᾷ ὑποστάσει, τρεῖς δὲ ἔχοντι τὰς ἐνεργείας· φημὶ δὲ τὸ φωτιστικὸν, καὶ τὸ θάλπον καὶ αὐτὸ τῆς περιφερείας σχῆμα. *Epiph. ibid.*, wo indefs das αὐτὸ auch ganz gegen den Sinn des Sabellius, der dieses σχῆμα auch nur als eine ἐνέργεια wollte angesehen wissen, von dem Berichterstatter eingeschwärzt ist, welcher meint, dieses σχῆμα sei eben so sehr αὐτοήλιος, wie nach seiner Meinung der Vater αὐτόθεος ist.

Kräften der Sonne verstehen; wie denn auch das vielleicht nicht mit Gewifsheit behauptet werden kann, dafs Sabellius die Dreiheit als ἐνέργειαι der Einheit angesehen hat, und nun dieser Ausdruk an der Stelle der περιγραφή des Beryllus getreten sei. Wiewol diese Meinung auch noch beschüzt wird durch ein anderes Bild — welches aber auch eben so sehr die Meinung bestätigt, dafs er gewifs die Glieder der Dreiheit nicht als etwas vorübergehendes angesehen habe —, wenn er nämlich sagt, die Dreie verhalten sich zu der Einheit wie zu dem Geist in der Kirche die Gaben desselben sich verhalten *); denn die Gaben sind überall wann und wo der Geist ist, jede aber ist eine eigene περιγραφή desselben, weil seine Kraft in allen dieselbige, doch in jeder auf eine eigene Weise gebunden ist und bestimmt.

Treten wir also, dieses festgestellt, der Frage näher, in welchem Sinne denn nun auch der Vater, unterschieden von der göttlichen Einheit an sich, von Sabellius für eine solche eigene περιγραφή des göttlichen Wesens sei gehalten worden; so

*) μιᾶνεται δὲ καὶ παραδείγματι χρώμενος τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι· φησὶ γὰρ ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα. *Athan. c. Arian. Or.* IV, 25. wo man nur sonst wieder θεὸς oder μονὰς sagen mufs anstatt πατὴρ und dagegen πατὴρ dem υἱὸς und πνεῦμα beigesellen, und dann sich nicht mufs irren lassen durch den Commentar des Athanasius, welcher, sei es nun Unverstand oder Arglist, das Bild nun so behandelt, als sollten die göttlichen Personen auf eben die Weise für die einzelnen Menschen sein, wie die Geistesgaben in den einzelnen Menschen sind.

tritt uns hier zuerst die Stelle des Theodoretus entgegen, welche dem Vater als sein eigenthümliches Geschäft die Gesezgebung anweiset *). Allein offenbar kann man es mit dieser Stelle schon deshalb nicht genau nehmen, weil ἐνανθρωπῆσαι und ἐπιφοιτῆσαι nicht eben so das Geschäft der beiden andern ausdrükken, wie doch die Gesezgebung das Werk und Geschäft des Vaters wäre. Allein wenn wir uns auch der beiden andern Glieder Geschäft aus dem Epiphanius ergänzen wollten **), so könnte doch auch dann die Gesezgebung nicht das ganze Geschäft des Vaters sein, selbst dann nicht, wenn man sagen wollte, was doch eine dreiste und fast aus der Luft gegriffene Behauptung wäre, dafs bei Sabellius die τριάς überhaupt es nur mit den geistigen Wirkungen auf den Menschen zu thun habe. Denn Sabellius wird es gewifs nicht verschmäht haben mit anderen älteren Kirchenlehrern auch die heidnische Weisheit als eine Vorbereitung auf das Christenthum anzusehen, welche also eben so gut als die jüdische Gesezgebung mufs dem Vater zugeschrieben werden. Eine andere Stelle bei Hilarius ***) giebt auch nur

*) τὸν αὐτὸν ὡς πατέρα νομοτεθῆσαι, ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι, ἐπιφοιτῆσαι δὲ ὡς πνεῦμα. *fab. haeret.* III.

**) πεμφθέντα δὲ τὸν υἱὸν καὶ ἐργασάμενον τάττα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων ... τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα πέμπεσθαι εἰς τὸν κόσμον καὶ καθιζῆς καὶ κατ' ἴκματα εἰς ἕκαστον τῶν καταξιουμένων, ἀναζωογονεῖν δὲ τὸν τοιοῦτον καὶ ἀναζέειν κ. τ. λ.

***) ... ut in assumto homine se filium Dei nuncupet, in natura vero Deum patrem, et unus ac solus personali deputatione se nunc in alio nuntiatur. *de Trin.* VII, 39.

einen dunkeln Schimmer, weil man nicht weiſs, ob *natura* für *quinc* oder *ousia* genommen und auf Gott bezogen ist, daſs es hieſse, in seiner eigenen Natur betrachtet heiſst er aber der Vater, oder ob das *in natura* gegenüberstehen soll dem *in assumto homine* und also für *ousia* stehen, so daſs es hieſse, in der Schöpfung betrachtet aber heiſse er Gott der Vater. Das erste ist, da auch Hilarius sich in die Sabellische Unterscheidung des Vaters von der Gottheit an sich nicht finden konnte, ohnstreitig wahrscheinlicher, daſs aber das letztere demohnerachtet des Sabellius Meinung ausspricht, davon können uns zwei Betrachtungen überzeugen. Erstlich, entweder muſste Sabellius die Schöpfung und Erhaltung der Welt, soweit beides nicht mit dem Reich der Gnade zusammenfällt, der Gottheit an sich zuschreiben und keinem von der Dreiheit, oder er konnte sie nur dem Vater beilegen. Denn der Sohn als solcher bestand nicht für sich vor seiner Menschwerdung, und so auch der Geist bestand, wenn auch Sabellius den alttestamentischen und neutestamentischen für denselben hielt, doch gewiſs nicht vor der Schöpfung des Menschen. Hätte er aber wirklich der Dreiheit nur die mit der geistigen Führung des Menschen zusammenhängenden Geschäfte zugetheilt, alles übrige aber der Gottheit an sich oder der Einheit: so wäre das von ihm gebrauchte Bild von dem Geist und seinen Gaben hergenommen, gar nicht passend gewesen. Denn der Geist wirkt nichts als nur durch die Gaben, und also müſste auch die Gottheit alles nur wirken durch die Dreiheit, und sonach bleibt nichts übrig als daſs Sa-

bellius die Schöpfung und Erhaltung dem Vater beigelegt habe. Die andere eben dahin führende Betrachtung ist diese. Wenn Sabellius Schöpfung und Weltregierung der Gottheit an sich zugeschrieben hätte, und dem Vater als besonderer περιγραφή nur die Gesezgebung, und was damit zunächst zusammenhängt: so hätte dadurch seine Lehre eine so sehr abweichende Physiognomie bekommen, dafs es dann fast nicht möglich gewesen wäre, seinen Unterschied zwischen μονάς und πασις so ganz zu verfehlen, wie es häufig geschehen ist. Dies konnte nur dann statt finden, wenn er wenigstens in den Wirkungen nach aufsen dem Vater alles dasjenige zuschrieb, was auch die Anderen, die eben dadurch am leichtesten verleitet werden konnten zu glauben, dafs er unter dem Ausdruk Vater ganz dasselbige verstehe wie sie. Lesen wir nun dieses voraus, so sehen wir auch ein, wie Sabellius für seinen Trinitätsbegriff die Ausdrükke Vater und Sohn so beibehalten konnte, dafs das erste Glied der Dreiheit Vater hiefs, nicht nur als Schöpfer aller Dinge, sondern auch in Bezug auf das zweite, ohnerachtet er die Gottheit des Sohnes nicht ableitete von der des Vaters. Denn wenn das zweite Glied eine besondere περιγραφή, — oder um mich so auszudrükken — Phasis der Gottheit nur war in Bezug auf die Menschwerdung: so hing dieses ab von derjenigen Welteinrichtung, in welcher sich die erste περιγραφή manifestirte; und dieses Abhängigkeitsverhältnifs konnte allerdings durch die Ausdrükke Vater und Sohn sehr füglich bezeichnet werden. Ja wenn nur erst im Allgemeinen feststand, dafs Sohn Got-

tas eigentlich der Gottmensch sei: so konnte uneigentlich und der Accommodation wegen Sabellius auch von der Gottheit in dem Erlöser den Ausdruk Sohn gebrauchen, wenn sie gleich dieselbige war wie die im Vater, weil ihr irgend ein besonderes ὄνομα, wollen wir es vor der Hand auch nur so nennen, doch nur zukam, sofern sie in der von der Welteinrichtung abhängigen einzelnen Person ihren besonderen Siz hatte.

Wie lange nun Sabellius sich mit einer solchen Lehre von Vater und Sohn als zwei einander gleichen besonderen Nennbarkeiten ὀνομασίαι in der Gottheit begnügte, ohne ihnen den Geist hinzuzufügen, davon können wir nichts wissen. Nur daraus, dafs, wo Athanasius und Basilius am ausführlichsten gegen Sabellius und seine Anhänger sprechen, fast immer nur vom Vater und Sohn die Rede ist, der Geist aber nur selten und fast nur beiläufig vorkommt, dürfen wir nicht schliefsen, dafs Sabellius auch die längste Zeit über und in den meisten seiner Reden und Schriften nur jene beiden behandelt habe. Vielmehr wie wir nicht nach einer besonderen Ursache fragen dürfen, welche den Sabellius bewogen habe, auch den Geist dem Vater und Sohn zu gleichen Rechten beizugesellen, sondern uns genügt, dafs dieses in dem allgemeinen Entwikkungsgange des Christenthums gelegen: eben so müssen wir es natürlich finden, dafs man sich von beiden Seiten weit mehr mit Vater und Sohn lange Zeit hindurch beschäftiget hat, da sich hier eine gröfsere Menge höchst bedeutender Punkte zur Discussion darboten. Da nun späterhin gegen Sabellius am meisten in Zusammen-

hang mit den ariantischen Streitigkeiten polemisirt wurde: so war auch weit mehr Veranlassung, seine Ansichten über Vater und Sohn anzuführen und zu widerlegen, wobei denn des Geistes wenig erwähnt wurde. In Bezug auf diesen sind wir daher auch fast nur an die bereits angeführten zwei Stellen gewiesen, die bei Epiphanius, wo der Geist mit der erwärmenden Kraft der Sonne verglichen wird, und die bei Athanasius, wo der Geist selbst mit seinen Gaben als Bild der ganzen göttlichen Einheit und Dreiheit gebraucht wird. In der ersten wird der Geist als in unmittelbarer Beziehung auf die einzelnen Menschen dargestellt, welches aber durch die letzte bei genauer Betrachtung berichtiget wird. Denn wenn der Geist an sich in dem einzelnen Menschen als solchem ist: wie soll man ihn auf der einen Seite von den Gaben unterscheiden, welche alles sind, was in dem einzelnen Menschen auf seine Rechnung könnte geschrieben werden, und wie soll er auf der andern Seite, wenn selbst so nenne man es nun zertheilt oder vervielfältigt, ein Bild der absoluten göttlichen *μονάς* sein? Daher können wir uns des Sabellius Meinung nicht anders darstellen als folgendermaßen. Daß der h. Geist nur in den Gläubigen wirksam sei, gab die andere Seite der Theologen auch zu; aber Sabellius konnte sich den Geist nicht in den Einzelnen als solchen denken, sonst hätte er sich ihn vielfältig denken müssen, und da die Gottheit dieselbe war in allen Gliedern der Dreiheit, so wäre dann jeder Einzelne ein Christus gewesen. Er konnte sich ihn also nur denken in der Gesammtheit der Gläubigen in der Kirche, den

Einen in der Einen. Aber jedes geistige Vermögen der Gläubigen, mit welchem sich der Geist des Ganzen verbinden konnte, wurde ein eigenes χάρισμα, eine eigene Wirksamkeit des Geistes, dessen Wesen darin auf eine eigene Weise umschrieben war. Und dieses richtig angewendet kann nun die ganze Vorstellungsweise des Sabellius nothdürftig erläutern. Der Geist wird nur dadurch χάρισμα, dass er sich mit einer menschlichen Seelenkraft oder Function einiget und sich durch dieselbe kund giebt; eben so demnach kann auch die schlechthin einfache Einheit des göttlichen Wesens nur ein σχῆμα oder ein πρόσωπον in dem Sinne des Sabellius *) werden, indem sie sich mit einem andern einigt, aber ohne dadurch in sich selbst etwas anderes zu werden, wie auch der Geist einer und derselbige ist in allen Gaben. Die Eine selbige Gottheit also, indem sie sich mit der Person des Erlösers einiget und sich durch denselben kund giebt, wird und ist sie das zweite πρόσωπον, aber ohne in sich selbst etwas anderes zu sein oder geworden zu sein; welches auch so ausgedrückt wird, dass vor der Person des Erlösers dies zweite πρόσωπον als ein solches κατ' ἰδίαν τῆς Θείας οὐσίας περιγραφήν nicht bestanden habe. Nun aber besteht es fort, und die Eine selbige Gottheit thut sich darin als ein besonderes kund, so lange als die Person des Erlösers fortbesteht, oder auch, wie wir oben gesehen, so lange sein Geschäft fortgeht;

*) Ἐπεὶ τόγε ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμὸν οὐδὲ ὁ Σαβέλλιος παρεγένετο, εἰκὼν τὸν αὐτὸν Θεὸν ἵνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα κ. τ. λ. Basil. Ep. 210.

und alle Tugenden und Thätigkeiten des Erlösers, indem sich dieses zweite πρόσωπον in demselben kund giebt, verhalten sich zu demselben, wie sich die χαρίσματα zu dem Geiste verhalten. Eben so, indem die Eine und selbige Gottheit sich mit der Kirche einiget, wird sie das dritte πρόσωπον, der Geist, welcher sich kund thut durch die Fülle der organisch in einandergreifenden Gaben; an und für sich aber auch unverändert und ungetrennt dieselbe Eine Gottheit, welches ebenfalls so konnte und mußte ausgedrükt werden, daß der Geist nicht als ein eigenes πρόσωπον bestanden habe, ehe das Ganze war, worin die Gottheit auf besondere Weise seiend und wirkend der Geist ist, nämlich die Kirche. Woraus man noch sieht, daß ob Sabellius den Geist im alten Testament für das πνεῦμα ἅγιον in diesem Sinne hielt oder nicht, nur davon kann abgehangen haben, ob er die Kirche für dieselbige hielt oder nicht. Und nun ist uns nur noch auf den Vater zurükgehend die Frage übrig, wenn dieser sich auch nach Sabellius als ein solches πρόσωπον zu der μονάς verhielt wie die andern beiden, womit denn mußte die Gottheit eines werden und sein um Vater zu heißen? Ohne alle bestimmte Spuren sind wir bei Beantwortung dieser Frage uns selbst überlassen, und können also nur der Analogie folgen. Wenn also das zweite πρόσωπον sein ganzes Geschäft vollbringt in der Person des Erlösers seiend, und der Geist das seinige, nämlich die einzelnen Menschen zu beleben und zu heiligen, vollbringt, indem er in der Kirche ist; das Geschäft des Vaters aber wie wir gesehen die Schöpfung und Erhaltung ist und die Gesez-

gebung, welche hier symbolisch alles vertritt, was auch geistig ohne die Erlösung und diese nur vorbereitend gewirkt werden kann: so wird wol nichts übrig sein als zu sagen, indem die eine und selbige Gottheit sich mit der Welt einigt, wird sie Vater, das erste *πρόσωπον* erkennbar aus allen durch dasselbe beseelten, den organischen Weltzusammenhang bildenden Kräften, welche sich zu dem Vater verhalten wie die *χαρίσματα* zu dem Geiste. Ehe aber, wenn man sich das denken kann, die Gottheit mit der Welt vereiniget war, wäre sie auch nicht Vater gewesen, sondern die reine, in sich selbst bleibende, aber auch durchaus nicht kund gegebene göttliche Einheit. Dieses möge aber niemand so verstehen, als werde angenommen, die Welt sei vorher gleichsam neben der Gottheit, wenn gleich nur nach Art des Anaxagoras vor dem *νοῦς* als elementarisches Chaos gewesen, und hernach erst habe die Gottheit sich ordnend mit ihr geeiniget. Denn dies wäre ganz gegen die Analogie, da ja auch nach Sabellius nicht die Person des Erlösers vorher da war, und hernach die Gottheit sich mit ihr einigte, sondern die Person wurde als die Einigung wurde; und eben so war auch die Kirche nicht und hernach einigte sich die Gottheit mit ihr, sondern das Entstehen der Kirche und das Geistwerden der Gottheit war Eins. Und so ist jedes Personwerden der Gottheit auch das zweite und dritte schöpferisch: wievielmehr noch wird es mit dem ersten sich so verhalten, und das Entstehen der Welt mit dem Vaterwerden der Gottheit zusammenfallen. Hat nun Sabellius, worüber wir nichts wissen, auch nicht einmal ob überhaupt

die

die Frage bei ihm zur Sprache gekommen, eine Schöpfung der Welt in der Zeit angenommen: so ist alsdann das erste Glied der Dreiheit auch darin den andern beiden gleich, dafs es vor diesem Anfangspunkt gar nicht als eine besondere Umschreibung bestanden hat. Hat er aber die Welt ewig gesezt, so wäre das einzige, worin sich der Vater von Sohn und Geist unterschiede, dieses, dafs leztere beide einen zeitlichen Anfangspunkt hatten, ersterer aber nicht. Aber auch in diesem Falle, der jedoch nicht wahrscheinlich ist, würde doch diese Ungleichheit verschlungen durch das ganz gleiche Verhalten aller drei Glieder gegen die Einheit. Dieses Verhältnifs selbst nun liefse sich wol in dem Sinne des Sabellius nicht besser darstellen, als indem wir sagen, dafs das höchste Wesen an und für sich und abgesehen von dieser Dreiheit, die μονας, auch ganz in sich selbst sein würde, und allen andern gänzlich unbekannt, dafs es aber so auch nur sein könne, sofern nichts aufser ihm wäre. Die Dreiheit aber ist der offenbare Gott und jedes Glied derselben eine eigene Weise der Offenbarung; die Gottheit aber in einer jeden von ihnen nicht eine andere, sondern nur dieselbige Eine, die uns aber nie an und für sich, sondern nur als das in diesen dreien selbige kund wird. Daher auch wenn Sabellius eine Schriftstelle so erklärt, als ob sich darin der Unterschied der einzelnen Glieder der Dreiheit aufhöbe, schreibt er dieses, wenn es auch Worte Christi sind, der in sich bleibenden Gottheit zu *); so dafs man sa-

*) Id sine dubio restat intelligi, ut unus idemque in se ipso manens de se ipso singulariter dicere videatur, Ego

gen kann, der Gegensaz zwischen dem verborgenen Gott und dem offenbaren sei in Verbindung mit einer Trinitätsvorstellung nicht vollständiger und schärfer durchzuführen als mit der des Sabellius, nach welcher nämlich beides so zusammenfällt, dafs die ganze Dreiheit der offenbare Gott ist, das göttliche Wesen aber an und für sich in seiner Einheit ist der verborgene Gott. Wie aber dieses bei weiterer Ausbildung auf die Lehre von den göttlichen Eigenschaften von entschiedenem Einfluſs gewesen wäre, wenn fest gestanden hätte, dafs die Gottheit an sich eine unaussprechliche einfache Natur sei, von der also auch nie gesagt werden könne dafs sie aus Wesen und Eigenschaften zusammengesezt sei, und alle Eigenschaften nur einem der drei προσωπων zukommen könnten, oder auch allen dreien als solchen gemeinschaftlich, das darf wol nur erwähnt werden um sogleich jedem einzuleuchten, so wie auch dafs alles dieses immer in einem nie zu beruhigenden Schwanken bleiben muſste, wenn die Gottheit an sich, αὐτόθεος, und der Vater, eine von den drei Personen, identificirt wurden. Eben so scheint es als ob, wenn man die Analogie festhält, dafs alle lebendigen Kräfte in der Welt sich zu dem Vater verhalten müssen wie die Gnadengaben in der Kirche zu dem Geist, alsdann die Lehre von der Sünde und der Gnade in ihrem Gegensaz gegen einander einen bestimmteren und einfacheren Ausdruk würde erhalten haben, als unter dem

in patre et pater in me, et qui me vidit, vidit et patrem. *Disput. Opp. Athan.* II. p. 644.

Einfluſs der Athanasianischen Vorstellung möglich war; ja man könnte vielleicht auch sagen, daſs dann eine genauere und unbeweglichere Mitte wäre gefunden worden zwischen der manichäisirenden γνῶσις, welche den δημιουργὸς und den Vater Jesu Christi für verschieden hielt, und der ebionitischen ἀφέλεια, welche das Christenthum nur als eine Reinigung des Judenthums ansah. Doch dies bedürfte beides einer weitern Ausführung, welche hier nicht kann gegeben werden.

Daſs aber Sabellius auf das eifrigste darauf dringen muſste, daſs sein verborgener Gott oder die μονὰς und sein offenbarer Gott oder die τριὰς nicht verschieden waren sondern derselbige, das versteht sich von selbst; denn je reiner seine Theologie sich von fremder Weisheit hielt, da ja sie auf die stoische oder herakleitische Schule zurükzuführen nur gegnerische Fantasie war, desto mehr muſste er dem Interesse des Glaubens vollkommen zu genügen suchen, welches ohne diese Festsezung in eine fast unheilbare Spaltung gerathen oder vielmehr in derselben geblieben sein würde. Daher auch konnte er mit dem vollsten Rechte sich des Ausdruks bedienen, die Glieder der Dreiheit seien ὁμοούσιοι, wie es denn auch scheint als ob er zuerst sich dieses Wortes in einem genauen schulmäſsig bestimmten Sinne bedient habe *): denn

*) Aus *Hilar. de Synod.* 86. (Male homousion Samosatenus confessus est ... octoginta Episcopi olim respuerunt) könnte man zwar schlieſsen daſs Paul von Samosata sich dieses Ausdruks selbst bedient habe und also eine Homousie des Vaters und Sohnes angenommen; ja mehrere

dafs seine Formel sollte μονοουσία gewesen sein, haben Einige nur aus Mifsverstand angenommen *). Wenn aber Basilius **) ihm das Recht bestreitet

---

Stellen des Hilarius über ihn (ebend. 81. und 82.) scheinen dies zu bestätigen. Allein man mufs wol der Meinung den Vorzug geben, dafs Hilarius eine falsche Vorstellung von Paulus Meinung gehabt hat, und dafs dieser vielmehr auf der Seite des Artemon und Theodotus im wesentlichen gestanden. Daher man sich nur an dasjenige halten mufs, womit auch *Athanasius de Synod.* 43: οἱ τὸν Σαμοσατέα καινοτομήσαντες ἐπίσκοποι γράφοντες εἰρήκασι μὴ εἶναι ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί übereinstimmt, und dieses (mit *Athanas.* ibid. 45. und 47. τοῦ Παύλου φοβηθέντος τε θέλοντος καὶ λέγοντος, εἰ μὴ ἐξ ἀνθρώπου γέγονεν ὁ Χριστὸς θεὸς, οὐκοῦν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρὶ κ. τ. λ.) so verstehen, dafs Paulus seinen Gegnern gesagt, wenn sie seine Meinung bestreiten wollten, müfsten sie annehmen dafs der Sohn gleiches Wesens sei mit dem Vater, welches aber jene auch nicht gewollt. Dafs aber Paulus diesen Ausdruk nicht etwa selbst erfunden, berichtet der zuerst angezogene Schriftsteller, welcher lehrt, dafs auch Dionysius von Alexandrien schon diesen Ausdruk verworfen, und zwar ἔμπροσθεν πολὺ τῶν ἑβδομήκοντα τῶν καθελόντων τὸν Σαμοσατέα *ibid.* Wer also hat ihn gebraucht, gegen den Dionysius ihn verworfen? offenbar Sabellius, an welchen man auch allein denken kann bei der Stelle des Basilius νῦν μὲν ἀναιρῶν τὸ ὁμοούσιον διὰ τὸν ἐπ' ἀθετήσει τῶν ὑποστάσεων κακῶς αὐτῷ κεχρημένον. Ep. IX, 2. Weiter aber geht wenigstens ein dogmatischer Gebrauch des Wortes nicht zurük.

*) οὔτε γὰρ υἱοπάτορα φρονοῦμεν ὡς οἱ Σαβέλλιοι λέγοντες μονοούσιον καὶ οὐχ ὁμοούσιον καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι υἱόν. *Athan. Exp. fid.* 2. wo aber λέγοντες nicht mit Σαβέλλιος, sondern mit φρονοῦμεν zu verbinden ist, wie der ganze Zusammenhang deutlich genug zu erkennen giebt.

**) ὅταν γὰρ εἴπω μίαν οὐσίαν, μὴ δύο ἐξ ἑνὸς μεριζόμενα νόει ... οὐ γὰρ ἀδελφὰ λέγομεν κ. τ. λ. *Homil.* 4. Doch

sich dieses Ausdruks zu bedienen und denselben seiner Partei vindiciren will: so beruht dieses auf einer Erklärung des Wortes, die weder grammatisch begründet ist, noch den Sprachgebrauch anderer Kirchenlehrer für sich hat. Denn nach dieser Erklärung wäre zwar der Sohn dem Vater ὁμοούσιος nach der Nicäischen Vorstellung, weil er von dem Vater seinen Ursprung hat, aber der heilige Geist wäre nicht dem Sohn ὁμοούσιος, weil er nicht von ihm, sondern auch von dem Vater seinen Ursprung hat; Sohn und Geist vielmehr wären einander, gewissermaßen ἀδελφοὶ und also gewiß nicht ὁμοούσιοι; dann aber auch ὁμοούσιος nichts gleichmäßig auf alle Glieder der Dreiheit anwend-

---

scheint dies vorzüglich gegen die Einwendung zu gehen, welche Paul von Samosata seinen Gegnern machte, daß wenn der Sohn ὁμοούσιος sei dem Vater, alsdann eine über beiden liegende (ὑποκειμένη) οὐσία angenommen werden müsse, in die sich beide getheilt hätten. Man vergleiche Athanas. de Synod. 45. οὔκουν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρί, καὶ ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης. Recht als wenn er ihnen den Sabellianismus vorgeworfen hätte, so wie Basilius ihn darstellt, die μονὰς als οὐσία ὑπερκειμένη und Vater und Sohn aus derselben abgetheilt. Allein bestimmter sagt Basilius dasselbe in Bezug auf Sabellius Ep. 52. Denn nachdem er ausdrücklich die Bedeutung des Wortes so beschränkt οὐ γὰρ τὰ ἀδελφὰ ἀλλήλοις ὁμοούσια λέγεται, ὅπερ τινὲς ὑπειλήφασιν· ἀλλ' ὅταν καὶ τὸ αἴτιον καὶ τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου τὴν ὕπαρξιν ἔχον τῆς αὐτῆς ὑπάρχῃ φύσεως, ὁμοούσια λέγεται, welches auch noch zunächst gegen die Darstellung des Paulus geht, fährt er fort: αὕτη δὲ ἡ φωνή — also doch offenbar in demselben Sinne — καὶ τὸ τοῦ Σαβελλίου νοσῶν ἐπανορθοῦται. ἀναιρεῖ γὰρ τὴν ταυτότητα τῆς ὑποστάσεως καὶ ἰσάγει τελείαν πᾶν πρόσωπον τὴν ἴνωσιν. οὐ γὰρ αὐτό τι ἐστιν ἑαυτῷ ὁμοούσιον, ἀλλ' ἕτερόν ἑτέρῳ.

bares, wie doch behauptet werden will. Mit dieser einen Erklärung stimmt aber wol kein Ort irgend einer Schrift zusammen, der für unabhängig von dieser sonderbaren Aeußerung des Basilius gehalten werden kann *). Daſs aber dieser Kirchenlehrer sagt, der Ausdruk ὁμοούσιος führe auf eine bestimmte Begrenzung der προσώπων, das allerdings läſst sich Sabellius wol gefallen. Denn wie hätte er selbst diejenigen verwerfen können, welche Vater Sohn und Geist läugnen **), wenn er selbst sie nicht unterschieden hätte, da jedes Nichtunterscheiden allemal das Läugnen des einen oder des andern gewesen wäre. Auch geht aus dem Bisherigen hoffentlich zur Genüge hervor, wie bestimmt Sabellius die Glieder seiner Dreiheit unterschied, und wie genau man noch im Stande ist bei richtiger Verfolgung der wenigen Spuren einer jeden ihr eigenthümliches Gebiet in seinem Sinne anzuweisen. Wenn demohngeachtet nicht zu läugnen ist, daſs seine Gegner bald ihm zugestehen daſs er drei πρόσωπα angenommen, und ihn nur tadeln, daſs er ihnen keine eigene ὑποστάσεις zugestehe, bald wieder ihn beschuldigen daſs er nur Ein πρόσωπον annehme, dem er nur

*) *Greg. Thaum. de fide* 2. ὁμοούσιον λέγεται τὸ ταυτὸν τῇ φύσει καὶ τῇ ἀϊδιότητι ἀπαραλλάκτως. *Pseudo-Athan. Dial.* 1. *de Trin.* II. ὁμοούσιόν ἐστιν ὃ τὸν αὐτὸν ἐπιδέχεται λόγον τῆς οὐσίας· οἷον ἄνθρωπος ἀνθρώπου οὐδὲν διαφέρει, καθὸ ἄνθρωπός ἐστιν .... οὕτω καὶ θεὸς θεοῦ οὐδὲν διαφέρει, ἤ θεός ἐστιν. Und überall kann man nur dieses finden.

**) Ego tibi Sabellium lego anathema dicentem his qui patrem et filium et spiritum sanctum aut sunt denegare. *Bibl. mss. patr. Lugd.* VIII. p. 204.

in verschiedenen Hinsichten verschiedene Namen beilege *): so scheint es damit so zusammenzuhängen. Sowol insofern als die Dreiheit sich zur Einheit verhält wie der offenbare Gott zu dem verborgenen, als auch sofern jedes Glied der Dreiheit nur aus der Einigung der Gottheit mit einem andern entsteht, wie die *χαρίσματα* aus der Einigung des *πνεῦμα* mit dem intellectuellen Vermögen des Menschen, in beider Hinsicht verhält sich jedes Glied der Dreiheit zur *μονὰς* wie ein Aeusseres zu seinem Inneren. Dieses Verhältnifs wird ausgedrükt auch durch das *πλανύνεσθαι*. Denn für die Gottheit als *simplex natura* giebt es kein anderes räumliches Bild als den Punkt. Soll aber dieser kund werden, so kann das nur geschehen indem Inhalt oder Oberfläche entsteht, welche auf

*) Für das erste ist aufser den bereits angeführten Stellen vorzüglich noch zu merken *Ἰουδαϊσμὸς ἐστιν ὁ Σαβελλισμὸς ἐν προαχήματι χριστιανισμοῦ τῷ εὐαγγελικῷ κηρύγματι ἐπεισαγόμενος· ὁ γὰρ ἓν πρᾶγμα πολυπρόσωπον λέγων πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα κ. τ. λ.* Basil. Ep. 210, 3. Stellen von der andern Art sind z. B. *καὶ τοὺς λέγοντας δὲ τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα καθ' ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματός τε καὶ προσώπου τὰ τρία ὀνόματα ἀσεβῶς ἀπλαμβάνοντας .... τοιοῦτοι γάρ εἰσιν οἱ πατροπασσιανοὶ μὲν παρὰ Ῥωμαίοις, Σαβελλιανοὶ δὲ καλούμενοι παρ' ἡμῖν.* Athan. de Synod. 26, in der *πίστις διὰ πολλῶν* VII. — *μία ὑπόστασις καὶ ἓν τριώνυμον πρόσωπον.* Theod. fab. haer. — *καὶ τοὺς μὲν (τοῦ Σαβελλίου) Ἰουδαίων οὐδὲν ἄμεινον διακειμένους εὑρήσει, πλὴν ὅσον ὑπὲρ ἀνομάτων διαφέρονται μόνον.* Chrysost. de Sacerdot. IV. T. I. p. 409. — *Σαβέλλιος γοῦν ὁ λιβὺς .... τὴν ἀπὸ τῶν ῥημάτων τούτων ἐγγύτητα πρὸς τὸν γεγεννηκότα ἐμφαινομένην εἰς ἀσέβειας ὑπόθεσιν καὶ ἑνὸς προσώπου καὶ μιᾶς ὑποστάσεως ὑπόνοιαν ἥρπασεν.* Id. Hom. e. Anom. VII, 4. T. I. p. 607.

den Punkt bezogen wird, der nun in dieser Beziehung, nicht aber an sich, ins Bewufstsein kommt. Es sind also zusammenhängende bildliche Ausdrükke, dafs das gleichsam Entstehen eines Gliedes der τριάς als ein πλατύνεσθαι beschrieben wird, das entstandene aber als ein πρόσωπον: denn jedes ist ein besonderes dem Bewufstsein zugewendetes Antliz gleichsam, in welchem das innere oder der Mittelpunkt zum Bewufstsein kommt durch nothwendige Voraussezung. Jedes χάρισμα ist gleichsam ein πρόσωπον des πνεῦμα, aber das aus ihnen allen auch nur als nothwendige Voraussezung zusammengeschaute πνεῦμα ist eben so ein πρόσωπον der Gottheit. Insofern nun nahm Sabellius drei πρόσωπα an, weil er als Christ nur diese drei Kundgebungen der Gottheit anerkannte, diese aber auch bestimmt von einander unterschied. Diese bestimmte Unterscheidung nun war ihm die τελεία τῶν προσώπων ἔννοια; denn der Sohn war ihm nicht der Vater, weil mit anderem geeiniget und in anderer bestimmter Wirksamkeit beschlossen, und nur Mifsverstand aus Nichtunterscheidung der μονάς und des Vaters hervorgegangen konnte ihm das Gegentheil Schuld geben, aber die Gottheit des Sohnes und des Vaters war ihm dieselbige. Wenn nun aber die Kirchenlehrer von der andern Seite mit jenen Demonstrationen auftreten, dafs λόγος und σοφία müfsten οὐσιωδῶς hervortreten, weil Gott συνθετὸς sein würde, wenn dies nicht wäre *), so sah hierin Sabellius auch mit Recht den Untergang der christlichen τριάς, weil man soviel sol-

*) S. *Athan. c. Arian.* Or. IV, 1. 2.

chor γεννήματα aufstellen müsse, als sich göttliche Vollkommenheiten annehmen liefsen; und wenn jene dann noch wollten, die Gottheit des λόγος solle eine andere abgeleitete sein, so müfste er, dann sagen, dafs er auf solche Weise und in diesem Sinne nicht könne mehrere πρόσωπα annehmen *). Dafs er selbst aber jemals sollte gesagt haben, es gebe nur Ein göttliches πρόσωπον, glaube ich nicht; ausgenommen von der Zeit vor der Menschwerdung des Sohnes. Es wäre auch selbst gegen die Bedeutung, welche seine Gegner nicht ohne Gehässigkeit ihm für den Ausdruk πρόσωπον unterlegen, es bedeute nämlich bei ihm nur eine Rolle welche die Gottheit gegen uns spiele **); denn wer nur Eine Rolle spielt, der spielt eigentlich keine. Mehr hat allerdings Sabellius gemeint, wenn auch er die drei πρόσωπα nennt; denn die Einigung mit anderem bringt auch ein anderes bestimmtes Geschäft, dafs ich so sage, mit sich, welches Wahrheit ist und nicht Spiel; wie dieses auch durch die Worte des Basilius hindurchschimmert; wahrscheinlich aber ist doch der Ausdruk πρόσωπον ihm nicht eigen, sondern er borgt ihn nur

*) Ne ... duos nihilominus deos separatim distinctos adserere convincaris, aut... nescio quam personarum biformitatem portento alicui similem. *Disput. Opp. Athan.* II. p. 644.

**) καὶ νῦν μὲν τὰς πατρικὰς ἑαυτῷ περιτιθέναι φωνάς, ὅταν τούτου καιρὸς ᾖ τοῦ προσώπου, νῦν δὲ τὰς υἱῷ πρεπούσας, ὅταν πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐπιμέλειαν ἢ πρὸς ἄλλας τινὰς οἰκονομικὰς ἐνεργείας ὑπεβαλὴν· νῦν δὲ τὸ τοῦ πνεύματος ὑποδύεσθαι προσωπεῖον κ. τ. λ. *Basil.* Ep. 214. — Non enim hic per demutationem nominum atque specierum filius, qui via est et veritas et vita, mimis theatralibus ludit, cet. *Hilar. de trinit.* VII, 39.

von den Gegnern, wie im Gegentheil diesen wahrscheinlich das πλατύνειν nicht eignet *), sondern nur von Sabellius geborgt ist.

Dem Bestreben, den Gegensaz zwischen Sabellius und der kirchlichen Lehrweise in der Sprache der lezteren festzustellen, steht überhaupt das schwankende in dieser Sprache sehr im Wege. Vorzüglich müssen wir uns an die Ausdrükke halten οὐσία, ὑπόστασις und πρόσωπον. Beide Theile sind darin einig, durch οὐσία dasjenige zu bezeichnen, was in den Dreien die Einheit repräsentirt; nur will Sabellius sich nicht mit einer gleichsam schlaffen und losen Einheit des Wesens begnügen. Denn dem Sabellius genügt nicht an einer Gemeinsamkeit des Wesens in den Dreien **), sondern er erkennt nur Eines in ihnen, und dieses Eine Wesen soll nach ihm auch nicht in den Dreien sein wie in gleichartigen Dingen die Art ist ***). Daher wie er sich für die Bezeichnung der einzelnen Glieder der τριάς auch das πρόσωπον nach der oben gegebenen Erklärung gefallen liefs, so war der Hauptstreit fixirt in dem mittlern Ausdruk ὑφεστάναι und ὑπόστασις. Denn Sabellius behauptete, wie die Gottheit nur Ein Wesen habe, so sei sie auch nur Eine Substanz, worin allerdings liegt, dafs in ihr der Gegensaz zwischen

*) οὕτως μὲν ἡμεῖς εἰς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα. So sagt Dionysius bei *Athan. de sent. Dion.*

**) ὥσπερ ὁ τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας μὴ ὁμολογῶν εἰς πολυθεΐαν ἐκπίπτει. *Basil.* Ep. 210.

***) τριῶν γε κατὰ ἀλήθειαν ὑφεστώτων ἓν τὸ εἶδος ἐννοῶμεν. *Athan. c. Sab. Greg.* 12.

dem Allgemeinen und Einzelnen aufgehoben sei, da wie man οὐσία und ὑπόστασις unterscheidet, das leztere Wort immer die Selbständigkeit des Einzelnen anzeigt. Seine Gegner nun erklärten, wer nicht das eigenthümliche verschiedener Hypostasen annähme in der Gottheit, der könne die Gottheit des Sohnes nicht anerkennen und judaisire also *). Er hingegen, wer die Gottheit in dem Sohn für eine andere halte als die im Vater, und das wäre sie wenn sie als solche ein ἰδιάζον hätte *), der seze eben dadurch mehrere Götter, wenn auch mit demselben göttlichen Wesen. Darum konnte er auch die drei πρόσωπα nur als ἀνυπόστατα zugeben, weshalb die Gegner, in denen sich einmal die Vorstellung von hypostasirten προσώποις festgesezt hatte, seine Ansicht zum Theil auch so darstellten, als nähme er nur Ein πρόσωπον an, dem er nur mehrere Namen gäbe **). Auch darin kann etwas wahres sein; denn es läßt sich wol denken daß Sabellius gesagt habe, was für uns ein πρόσωπον sei, das sei für die μονὰς selbst, die gar keine reale Mannigfaltigkeit zulasse, nur ein ὄνομα, wodurch er scheinen konnte auf das kräftigste jene ursprüngliche und ewige Objectivität der Glieder der Dreiheit zu läugnen, welche der Widerpart durch den Ausdruk, daß jedes derse-

*) ὁ τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων μὴ διδοὺς εἰς τὸν Ἰουδαϊσμὸν ὑποφέρεται. *Basil. Ep.* 210, 5.

**) indiscretae et indissimilis in patre et filio naturae impie arripuit unionem. *Hilar. de Trin.*

***) εἰ δὲ τὸ ἓν διώνυμον, Σαβελλίου τὸ δόγμα. *Athan. c. Ar. Or.* IV, 9. — ἓν τριώνυμον πρόσωπον. *Theodoret.* l. c.

ben eine eigene ὑπόσασις sei, behauptete. Nur kann niemals Sabellius ὄνομα und πρόσωπον in Verbindung mit einander jenes als Vielheit und dieses als Einheit gebraucht haben.

Betrachtet man nun den Streit von diesem Mittelpunkte aus, auf welchen alles von allen Enden hinweiset: so scheint er ganz darauf hinauszulaufen, dafs Sabellius behauptet, die Dreiheit sei nur etwas in Bezug auf verschiedene Wirkungsarten und Wirkungskreise der Gottheit, indem sie als Weltregierend in ihrer allgemeinen Wirkung auf alles endliche Sein Vater sei, als erlösend aber in ihrer besonderen Wirkung in der Person Christi und durch sie sei sie Sohn, als heiligend aber in ihrer gleichfalls besonderen Wirkung in der Gesammtheit der Gläubigen und als Einheit derselben sei sie Geist. Wogegen nun die kirchlich gewordene Lehrweise behauptet, die Dreiheit sei etwas in der Gottheit rein innerlich und ursprünglich gesondertes, auch abgesehen von diesen verschiedenen Wirkungen, und die Gottheit würde Vater Sohn und Geist gewesen sein an sich selbst auf ewige Weise, wenn sie auch nie geschaffen, nie sich mit einem einzelnen Menschen geeiniget und nie in der Gemeinschaft der Gläubigen gewohnt hätte. Fragt man nun, wenn dieses die ganze Verschiedenheit ist, wie steht es denn um die Beschuldigung der Irreligiosität, welche der Lehre des Sabellius ist gemacht worden *)? Was für eine

*) περὶ γὰρ τοῦ νῦν κινηθέντος ἐν τῇ Πτολεμαΐδι τῆς πεντακόλεως δόγματος ὄντος ἀσεβοῦς καὶ βλασφημίαν πολλὴν ἔχοντος περὶ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν

Lästerung liegt darin gegen den Vater, wenn nicht die, dafs er bei Sabellius nicht wie bei den Andern als einer von den Dreien die Quelle der Gottheit für die andern beiden ist*)? Allein hier könnte wol Sabellius das Wort gegen seine Widersacher wendend sagen, dieses behaupten sei eine Lästerung gegen den Sohn und den Geist, ja gegen die Idee der τριάς selbst, wenn zwei Glieder derselben nicht unmittelbar, sondern nur durch das dritte Theil hätten an der Einheit des göttlichen Wesens. Und wie kann man sagen dafs derjenige nicht an den παῖς μονογενὴς glaube, welcher doch bekennt dafs, was an ihm Sohn ist, auch einzig gezeugt sei, indem die Gottheit in keinem Andern Einzelnen auf eine eigenthümliche Weise ist als nur in diesem, und der nur die Gottheit des Sohnes nicht will auf irgend eine Weise geringer als die des Vaters sein oder erscheinen lassen.

Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀπιστίαν τε πολλὴν ἔχοντος περὶ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, τοῦ ἐνσαρκωθέντος λόγου, ἀναισθησίαν δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος, Dionys. Alex. bei *Eusebius H. E.* VII, 6. — Idcirco rev. ... haeresis unionis irrepéret, haec impietas damnatur cet. *Hilarius de Synod.* 26. aus den Ancyranischen Erklärungen. — Hinc et Sabellius dum quod ego et pater unum sumus non intelligit, sine Deo patre et sine Deo filio est. *Id. ad Const.* II, 9. was ganz an die Art, wie schon Tertullian den Praxeas behandelte, erinnert: und gewifs würde Hilarius ihm auch den heiligen Geist nicht gelassen haben, wenn an dieser Stelle davon hätte die Rede sein können.

*) z. B. ἀλλ' ἔστι μὲν ὁ πατὴρ, τέλειον ἔχων τὸ εἶναι καὶ ἀνελλιπὲς, ῥίζα καὶ πηγὴ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος. *Athanas. c. Sab. Greg.* II.

Sabellius aber erkannte nicht nur die Gottheit in Christo, sondern er that dieses auf eine solche Weise, dafs im Vergleich mit ihm noch die Athanasianer judaisiren. Denn indem diese behaupten dafs auch im alten Bunde der Sohn schon sei anerkannt worden, so heben sie den wesentlichen Unterschied zwischen Judenthum und Christenthum zum gröfsten Theile auf. Sabellius aber, welcher läugnet dafs der Sohn schon im alten Bunde vorkomme, und diese göttliche Offenbarung für eine neue erst mit der Erscheinung Christi beginnende erklärt, mufste sich weit kräftiger gedrungen fühlen das Judenthum für unzureichend zu achten.

Jene Stelle des Dionysius aber giebt natürliche Veranlassung mit einigen Bemerkungen über die Art, wie dieser angesehene Lehrer dem Sabellius entgegentrat, auch die Darstellung der geschichtlichen Verhältnisse dieser Ansicht zu beschliefsen, indem wir auf den Anfang derselben zurükgehen.

Diese ganze Lehrweise, wie wir sie von ihren ersten Anfängen an verfolgt haben, konnte sich rein für sich, ohne durch Polemik gereizt zu werden, so ausbilden wie geschehen ist, indem man lediglich ausging von dem, was in den allen Christen gemeinsamen Vorstellungen von Offenbarung durch Christum und Glauben an Christum, so wie von dem was Schrift und Geschichte von den Gaben und Kräften des Geistes melden, ausging. Dafs sie von Anfang an einen bestimmten Gegensaz bildet gegen jene nazoräisirende Ansicht, die man, den Buchstaben an sich betrachtet, nicht mehr, sondern nur dann noch gern für christlich halten kann,

wenn

wenn ein ernster Geist christlichen Lebens ihren Anhängern das Zeugnifs giebt, besser zu sein als ihre Lehre, das ist hoffentlich klar. Auch dafs dieser Gegensaz beabsichtigt gewesen, kann man schliefsen daraus, dafs Noetus, sobald er angegriffen wurde, sich dieses zum Verdienst anrechnete*); ja es scheint auch als ob er die Wendung, die Erscheinung der Gottheit in Christo auf die Analogie mit allen andern Theophanien zurükzuführen, vorzüglich deshalb gewählt, um jenen dadurch den Glauben daran leichter zu machen, als er ihnen werden konnte, wenn die eine Thatsache ganz allein da stand. Aber von einem Einflufs gegnerischer Polemik auf die Wahl der Ausdrükke und Formeln ist weder bei Noetus, noch Praxeas und Beryllus etwas zu merken; sondern die weitere Entwiklung ging bis auf den Sabellius um so mehr ruhig von statten, als sie ziemlich entfernt vor sich ging von dem Schauplaz früherer theologischer Streitigkeiten. Und auch bei Sabellius, so weit man aus den spärlichen Nachrichten vermuthend zusammenschauen kann, ist es leicht, von den ursprünglichen Formeln diejenigen zu sondern, welche durch die Einwendungen der Gegner und in Beziehung auf sie entstanden sind, welches unstreitig für die innere Freiheit und Consequenz der Ansicht ein vortheilhaftes Zeugnifs giebt. Aber woher nun gegen diese ganze Bildung eine Polemik, die keinesweges von denjenigen ausging, de-

*) τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν; *Hippolyt. c. Noet.* 1.

nen sie am meisten entgegengesezt war? Wir können sie schwerlich anders als die Polemik der Alexandrinischen Schule benennen; denn aus dieser und gleichsam in ihrem Namen trat Origenes auf gegen Beryllus, und Dionysius gegen Sabellius. Von Hippolytus, dem Gegner Noetus, wissen wir nicht, von wannen er gekommen ist, und Tertullian hing mit dieser Schule, wenigstens nur sehr mittelbar zusammen. Beide aber sind doch erfüllt von denjenigen Alexandrinischen Vorstellungen, auf welche es hiebei vorzüglich ankommt, nämlich dem substantiellen Hervortreten des λόγος aus der Gottheit, welches eben die abgeleitete und ebenbildliche Gottheit des Sohnes ausmacht. Damit vertrug sich nicht die Lehre des Beryllus vom zeitlichen Anfang eines gleichsam eigenen Seins der Sohnsgottheit, darum trat Origenes dagegen, sobald er Kenntnifs davon bekam und noch weniger stimmte dazu die noch vollständiger ausgebildete und mit weiter Verbreitung drohende Lehre des Sabellius. Gegen diese nun wollte Dionysius die schon seit Clemens in der Alexandrinischen Schule überlieferte Lehre vertheidigen mit grofser kirchlicher Mäfsigung auf der einen Seite, indem er es nicht darauf anlegte, die Pentapolitanischen Christen oder ihre Häupter in den Bann zu thun, aber doch mit grofser Heftigkeit auf der andern Seite, wie schon die angeführte höchst leidenschaftliche Stelle zeigt. Durch eben diese Leidenschaftlichkeit hat nun wol die Alexandrinische Lehre manches schwierige erhalten, was sie vorher nicht hatte, wiewol doch alles was Dionysius behauptet, völlig im Geist der Schule seines Ortes war. Aber eben die von

ihm stärker hervorgehobene Theorie ist dieselbige, welche hernach Arius vertheidigte gegen Formeln, welche ihm Sabellianisch erschienen. Denn um nur eines herauszuheben, wenn die Ungezeugtheit oder Unzeugbarkeit das Wesen Gottes selbst ist *), so ist die gezeugte Gottheit des Sohnes dieses Wesens nicht theilhaftig, also auch nicht aus demselben, sondern entweder aus anderem oder aus Nichtseiendem, und, sofern durch das Gegentheil nämlich die Gezeugtheit oder Zeugbarkeit charakterisirt, würde auch das Wesen der Gottheit des Sohnes jenem unähnlich sein. Dies geben auch die Vertheidiger des Dionysius selbst zu, und wenden nur ein, dafs man das in der Hitze des Streites gesagte nicht zu genau nehmen müsse **).

*) *Εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ ἀγέννητόν ἐστιν ὁ Θεὸς, καὶ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ ὡς ἂν εἴποι τις ἡ ἀγεννησία κ. τ. λ.* Dionysius bei Eusebius *Praep. evang.* VII. 18.

**) *φασὶ τοῦτον ἐν ἐπιστολῇ τὸν μακαρίτην Διονύσιον εἰρηκέναι ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός ..... καὶ ἔγραψεν· ὁμολογοῦμεν καὶ ἡμεῖς εἶναι τοιαύτην ἐπιστολὴν αὐτοῦ. Athan. de sent. Dion.* 4. Das von Andern sehr urgirte Bild, dafs Vater und Sohn sich verhalten wie Weingärtner und Weinstock, will ich ihm weniger zurechnen, weil er dadurch wahrscheinlich nur im allgemeinen, zwei verschiedene Gleichnisse Christi zusammenfassend, die Ungleichheit als von Christo selbst bezeugt hat darstellen wollen. *ἐπειδὴ γὰρ εἶρπεν ἡ Σαβελλίου αἵρεσις, ἠναγκάσθη ..... τὰ ἀνθρωπίνως καὶ εὐτελῶς περὶ τοῦ Σωτῆρος εἰρημένα ῥίψαι κατ' αὐτων. ibid.* 9. und vorher *οὐ δεῖ δὲ τὰ κατ' οἰκονομίαν γραφόμενα καὶ γινόμενα, ταῦτα καποτρόπως δέχεσθαι, καὶ εἰς τὴν ἰδίαν ἕκαστον ἕλκειν βούλησιν* ibid. 6. Und eben so *Basilius* von ihm: *σχεδὸν γὰρ ταυτηὶ τῆς νῦν περιθρυλλουμένης ἀσεβείας τῆς κατὰ τὸ ἀνόμοιον λεγω, οὑτός ἐστιν*

Allein es stimmt alles mit der Grundvoraussezung zu gut zusammen, als dafs diese Vertheidigung viel gelten könnte; zumal auch Arius selbst deutlich genug sagt, dafs er nur die in dem Alexandrinischen Klerus längst einheimische Lehre aufrecht halten wollte, und späterhin die Arianer sich ausdrüklich auf den Dionysius berufen. Man kann demnach wol mit Recht sagen, dafs die Alexandrinische Ueberlieferung, indem sie der Sabellianischen Trinitätslehre entgegentrat, Arianismus wurde, offenbar aus Mifsverstand des Sabellius um keine Theilbarkeit des Gleichartigen, die sich Arius nur körperlich denken konnte, die aber Sabellius auch gar nicht behauptete, in Gott annehmen zu müssen *), und dafs, um die Subordina-

---

ὅσαγε ἡμεῖς ἴσμεν ὁ πρῶτος τὰ σπέρματα παρασχών. αὐτῶν δὲ τὸ σφόδρα βούλεσθαι ἀνατείνειν τῷ Σαβελλίῳ .... ᾧ γε τοσοῦτον ἐξαρκοῦν δεῖξαι, ὅτι οὐ ταὐτὸν τῷ ὑποκειμένῳ πατὴρ καὶ υἱὸς, καὶ ταῦτα ἔχειν κατὰ τοῦ βλασφημοῦντος τὰ νικητήρια, was ziemlich oberflächlich gesagt ist: denn in dem Sinne, dafs ὑποκείμενον das Subjekt im Saz ist, konnte Sabellius dieses sehr gut annehmen, indem auch nach ihm vom Sohne ausgesagt werden kann was vom Vater nicht — ὁ δὲ ἵνα πάνυ ἐναργῶς καὶ ἐκ τοῦ περίοντος κατακραυῇ, οὐχ ἑτερότητα μόνον τῶν ὑποστάσεων τίθεται ἀλλὰ καὶ οὐσίας διαφορὰν καὶ δυνάμεως ὕφεσιν, καὶ δόξης παραλλαγήν. *Ep.* 92. Allein alles dieses, selbst οὐσίας διαφορά nicht ausgeschlossen, liegt schon in dem oben angeführten und vielen andern Stellen des Clemens und Origenes.

**) εἰ δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἦκεν ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοούσιον, καὶ ὡς προβολὴ ὑπό τινων νοεῖται· σύνθετος ἔσται ὁ πατὴρ καὶ διαίρετος καὶ τρεπτὸς καὶ σῶμα καὶ αὐτούς. Arius in dem Briefe an Alexander bei *Athan. de Synod.* 16.

tion recht fest zu halten, von der Arianischen Seite des Klerus die Theorie von der Hypostasirung des λόγος aufgegeben wurde, damit aller Schein eines μέρος ὁμοούσιον vermieden würde. Je mehr nun aber diese Ansicht, unbewufst verwandt mit der äonisirenden Gnosis, wenn gleich sie bestreitend, sich so entwikkelte, dafs die Dreiheit ihre wahre Begründung verlor, und der Verdacht sich verstärkte, dafs dies zum Hellenismus zurükführen würde: um desto stärker traten nun Andere ursprünglich derselben Schule angehörig dem Arianismus entgegen, und durch diese nun hat sich die kirchlich gewordene Formel der Trinität entwikkelt. Will man nun nicht ein recht bedeutendes Moment übergehen: so wird man wol die geschichtliche Entwiklung so vorstellen müssen. In der Alexandrinischen Christologie waren zwei Elemente mit einander verbunden, ohne dafs sie je vollkommen in einander gebildet worden wären, Subordination des Sohnes unter dem Vater, und Gottheit des Sohnes als hypostasirten λόγος. Als nun die Offenbarungstheorie des Noetus sich zur vollständigen Trinitätslehre durch Sabellius entwikkelt hatte, ehe noch, denn so scheint es doch, die Alexandrinische Ansicht eine eben so genau bestimmte Trinitätslehre aus sich hervorgebracht hatte: so versezte dieses die Alexandrinische Schule in eine Gährung, durch welche jene beiden Elemente sich trennten. Die Arianische Seite, um die subordinirte Verschiedenheit des Sohnes von Vater recht fest zu halten, liefs die Vorstellung vom hypostasirten λόγος fahren, damit sie sich noch weiter von der Sabellianischen

Gleichheit oder Identität beider entfernen könnte. Die Athanasianische Seite aber, fürchtend dafs, wenn der Sohn göttlich solle verehrt werden, und doch anderes Wesens sein als der Vater, die Vielgötterei zum Vorschein komme, hob den hypostasirten λόγος, als die Gottheit im Sohne, wieder recht hervor, wie das in allen Schriften dieser Theologen zu lesen ist, um dadurch eine Wesensgleichheit in der Dreiheit zu erlangen, und liefs soviel als möglich die Unterordnung fahren, jedoch mit Beibehaltung der persönlichen Verschiedenheit, indem sie mit der Arianischen Seite den Gegensaz gegen den Sabellius theilte. Wie nun Sabellius den Gegensaz bilden wollte zu allem Nazoräischen: so standen beide Arianer und Athanasianer, indem sie sich gegen ihn stellten, auch fast ohne es zu wissen, zwischen ihm und der Nazoräischen Seite, ohnerachtet beide Partheien jede auf ihre eigene Weise behaupteten, dafs Sabellius, um den Erlöser über die Nazoräische Ansicht hinauszustellen, auf der einen Seite zwar zu viel thue, auf der andern aber zu wenig. Aber beide, Arianer und Athanasianer, suchten angeblich zwischen diesen beiden einen festen Punkt. Die Arianer, bis dahin beständig unter sich getheilt, konnten nur zur Ruhe kommen bei einer Annahme, welche, von der Gottheit Christi eigentlich nichts übrig lassend, um doch nicht nazoräisch zu sein, an das Doketische schweifte. Aber auch die Athanasianer, sofern sie das subordinatianische der alten Alexandrinischen Schule nicht ganz aufgeben wollten, mufsten sich auf mancherlei Weise den Arianern nähern; aufserdem aber, indem sie das, was sie die Sabellianische

Vermischung der Personen*) nannten, zu vermeiden suchten, und deshalb den Unterschied zwischen οὐσία und ὑπόστασις auf das höchste Wesen übertragen wollten, da dieser Unterschied niemals fest genug bestimmt werden konnte, mufsten sie immer schwanken zwischen der Annäherung an den Tritheismus und der an den Sabellianismus, wie auch Basilius selbst es bekennt **). Denn je mehr das Verhältnifs von κοινὸν und ἴδιον geltend gemacht wird, um desto tritheitischer, am meisten wenn das κοινὸν nominalistisch behandelt wird, wo zuletzt nur eine doch durch das Zeugungsverhältnifs schon wieder aufgehobene Einheit des Willens und der Macht übrig bleibt; je mehr aber das Ineinandersein der Hypostasen sich entwikkelt, um desto mehr sabellianisch. Ja man kann sagen dafs diejenigen, welche das Verhältnifs der Einheit zur Dreiheit in den Athanasianischen Formeln auf jene Weise auslegen, weiter von denen entfernt sind, welche es auf diese Weise verstehen, als diese von den Sabellianern. Und nicht nur ist auf der Sabellianischen Seite ein solches Schwanken nicht, so weit uns die Geschichte vorliegt; sondern es wäre auch schwer zu begreifen, wie, wenn diese Lehrweise länger geblühet hätte, ein solches Schwanken aus ihren einfachen Elementen hätte entstehen können. Wogegen es schon in der Entstehungsweise der kirchlichen Vorstellung liegt, dafs diese zu einer reinen und gleichmäfsigen Trini-

*) σύγχυσις, spottweise auch besonders bei Epiphanius συναλοιφή.

**) Ep. 185, 2.

tätslehre nicht gedeihen konnte. Denn um von der ersten Person, die dies gar nicht in demselben Sinne ist wie die andern beiden, nichts zu sagen, so konnten auch die zweite Person und die dritte einander nicht gleich sein. Denn der zweiten Person lag die Theorie von Hypostasirung des λόγος als einer göttlichen Vollkommenheit zum Grunde, der dritten Person aber nicht. Daher auch jene auf eine bestimmte Weise aus der erstern hervorgeht durch Zeugung, was nur wieder unbestimmt wird durch die Beschränkung, dafs es keine der menschlichen ähnliche sein soll; die dritte aber geht auf eine unbestimmte Weise ἀῤῥήτως hervor, welche nur näher bestimmt zu werden versucht durch bildliche Ausdrükke, welche aber bei genauerer Betrachtung wieder durch Beschränkungen müfsten unbestimmt gemacht werden. Daher nun auch überall die dritte Person, ohnerachtet aller Protestationen gegen irgend eine Ungleichheit, unverkennbar hinter den andern zurüktritt; eben daher endlich stammen im Ganzen die grofse Menge von Formeln, die nur den negativen Charakter von Cautelen haben, welches alles deutlich genug beweiset, dafs die ganze Lehrweise weniger von einer bestimmten Grundlage aus gebildet ist, als nur aus dem Bestreben, andere Behauptungen zu vermeiden, und sich zwischen ihnen hindurch zu winden, während man der Sabellianischen das Zeugnifs der Ursprünglichkeit und Selbständigkeit schwerlich versagen kann.

Druckfehler.

Seite 172 Z. 20. lies äufsere Verbindungen.
— 174 Z. 9. l. Apollinaris.
— 175 Anm. **) Z. 7. l. vorangesetzt.
— 176 Z. 8 l. so Lüderwald st. Dr. Lüd.
— 177 Z 2 l. Beckhaus.
— — Z. 3 l. dem st. des.
— — Z. 6 l. Dereser st. Derfer.
— — Z. 7 l. Bertholdts, st. Bertholds (u. so öfters).
— 180 Z. 16 l. soll st. solle.
— 181 Z. 7 l. die st. eine.
— 184 Z. 28 l. jener st. seiner.
— 185 Z. 22 l. Danielischen.
— — Z. 30 ist nach zu streichen.
— 186 Z. 11 l. mag man.
— 189 Z. 10 l. werden st. worden.
— 191 Z. 6 l. Denn st. Allein.
— — Z. 23 l. das st. es.
— 195 Anm. *) l. Fol. st. Einl.
— 196 Z. 14 l. denselben st. demselben.
— 197 Z. 5 l. das st. alles.
— — Z. 23 24 l. begonnene dritte.
— — Z. 26 ist ein Semikolon statt des Komma zu setzen.
— 198 Z. 15 16 l. Deuteronomiums.
— — Z. 28 l. gleicher st. gleiche.
— 199 Z. 5 ist das Komma hinter Weise zu streichen.
— — Z. 1 v. u. l. äufsere Zeugnisse. — Das eine etc.

Seite 200 Z. 7 l. werden st. worden.
— 200 Anm. Z. 8 l. 478 st. 470.
— — — Z. 18 l. dann st. denn.
— — — Z. 21 ist der zu streichen.
— — — Z. 22 st. dafs l. . Dafs.
— 201 Z. 6 l. dieses zwar nur.
— 202 Z. 22 st. ,wären l. ; Wären.
— 203 Z. 14 st. , vielmehr l. . Vielmehr.
— — Z. 25 st. jenen l. jener.
— 204 Z. 15 l. weil sie sich als etc.
— — Z. 19 l. schienen st. schien.
— — Z. 23 l. mit st. ganz.
— — Z. 24 l. nur st. uns.
— 205 Z. 15 l. zulasse st. zulassen.
— — Z. 23 ist zu vor stellen zu streichen.
— 206 Z. 6 st. Kanons, nur l. Kanons und.
— — Z. 16 st. demselben l. denselben.
— 207 Z. 16 ist mit zu streichen.
— — Z. 18 l. aber st. oben.
— — Z. 1 v. u. st. , dafs l. ; Dafs.
— 208 Z. 4 u. 13 l. Palästinensichen statt Palästinaischen.
— — Z. 6 l. und st. nur.
— — Z. 12 l. eine st. ein.
— — Z. 16 l. Neviim st. Nevien.
— — Z. 19 l. Hinsicht st. Einsicht.
— 209 zwischen Z. 6 und 7 fehlt §. 11.
— 211 Z. 8. l. Vorstellungen st. Darstellungen.
— — Z. 14 l. Mazdejesnamen u. manchen.
— 212 Z. 9. l. Kap. 1, 1—2, 3.
— 213 Z. 5 l. der st. den.
— 216 Anm. *) l, und Berth. st. — Berth.
— 217 Anm. *) Z. 6 l. daran st. davon.
— 221 Z. 1 u. 13 l. Mager, Magern.
— — Z. 13 l. aufführt st. aufführte.
— 222 Z. 25 l. dieses st. das.

Seite 223 Z. 13 l. wenn st. da.
— 225 Z. 19 ist auch zu streichen.
— 231 Z. 15 l. safs st. dafs.
— 241 Z. 5 st. Hütten l. Reiche.
— 245 Z. 9 ist darin zu streichen.
— — Z. 21 st. ginge l. ging.
— 254 Z. 6 v. u. ist nach Esra hinzuzusetzen: das Buch Henoch, das Testament der zwölf Patriarchen.
— 255 Z. 5 l. müssen st. müfsten.
— 269 Z. 15 l. die Stelle des Berosus bei Josephus.
— 282 Z. 6 l. wurden st. wurde.
— — Z. 11 l. ist st. sind.
— 283 Z. 1 l. 2 Kön. 24, 1. 2.